

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

DANIEL AUST DE ANDRADE

MAQUIAVEL: RELIGIÃO E LIBERDADE À LUZ DA REPÚBLICA

CURITIBA  
2012

DANIEL AUST DE ANDRADE

MAQUIAVEL: RELIGIÃO E LIBERDADE À LUZ DA REPÚBLICA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Ética e Filosofia Política, Departamento de Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Sérgio Repa

CURITIBA  
2012



Universidade Federal do Paraná  
Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes  
Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA - Mestrado

### ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Defesa nº 87 de 2013

Ata da Sessão Pública de Exame de Dissertação para Obtenção do  
Grau de MESTRE em FILOSOFIA, área de concentração: **HISTÓRIA  
DA FILOSOFIA MODERNA e CONTEMPORÂNEA.**

Ao quinto dia do mês de fevereiro do ano de dois mil e treze, às quatorze horas, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora aprovada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, composta pelos Professores: Dr. José Antonio Martins (Universidade Estadual de Maringá - UEM), Dra. Maria Isabel Limongi (UFPR), sob a orientação do professor Dr. Luiz Sérgio Repa, com a finalidade de julgar a dissertação do candidato Daniel Aust de Andrade, intitulada "**Liberdade e religião no pensamento político de Maquiavel.**", para obtenção do grau de mestre em Filosofia. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa feitas pelo Professor Dr. Luiz Sérgio Repa. Após haver analisado o referido trabalho e arguido o candidato, os membros da banca examinadora deliberaram pela "APROVAÇÃO" do mesmo HABILITANDO-O ao título de Mestre em FILOSOFIA, na área de concentração em FILOSOFIA, desde que apresente a versão definitiva da dissertação no prazo de sessenta (60) dias, conforme Res.65/09-CEPE-Art.67 e Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. E, para constar, eu Aurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa, lavrei a presente ata que vai assinada por mim e pelos membros da banca.

Curitiba, 05 de fevereiro de 2013.

Aurea Junglos  
Secretaria Administrativa PGFILOS/UFPR

Dr. Luiz Sérgio Repa  
Orientador e Presidente da banca examinadora  
UFPR

Dr. José Antonio Martins  
Primeiro examinador  
Universidade Estadual de Maringá - UEM

Dra. Maria Isabel Limongi  
Segundo examinador  
UFPR





Universidade Federal do Paraná  
Setor de Ciências Humanas Letras e Artes  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia- Mestrado

**AVALIAÇÃO DA DISSERTAÇÃO**  
Defesa nº 87 de 05/02/2013

**Mestrando: Daniel Aust de Andrade**

**Título da Dissertação "Liberdade e religião no pensamento político de Maquiavel."**

Integrantes da banca examinadora	Notas
Prof. Dr. Luiz Sérgio Repa (UFPR) Orientador e Presidente da banca examinadora	9,0
Prof. Dr. José Antônio Martins (Universidade Estadual de Maringá - UEM) Primeiro examinador	9,0
Profa. Dra. Maria Isabel Limongi (UFPR) Segundo examinador	9,0
<b>Média final</b>	9,0
<b>Conceito</b>	A

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o mestrando que obtiver como nota final, a média aritmética superior a 7 (sete). No parecer emitido por ocasião da defesa, constará a nota e o critério: **CONCEITO**.

Os examinadores registraram no corpo da dissertação as correções sugeridas.

Dr. Luiz Sérgio Repa  
Orientador e Presidente da banca examinadora  
UFPR

Dr. José Antonio Martins  
Primeiro Examinador  
UEM

Dra. Maria Isabel Limongi  
Segundo Examinador  
UFPR

§ 1º - Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A, B ou C.

A = Excelente = 9,0 a 10,0

B = Bom = 8,0 a 8,9

C = Regular = 7,0 a 7,9

D = Insuficiente = zero a 6,9

Profa. Dra. Maria Isabel Limongi  
Coordenadora do PGFILOS

## AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador professor doutor Luiz Sérgio Repa, pela dedicação e orientação ao longo desta pesquisa;

A professora doutora Maria Isabel Papaterra Limongi, pelas preciosas críticas e atenção desde meus primeiros passos nos estudos de Maquiavel até a presente banca de defesa.

Ao professor doutor José Antônio Martins, pela presença na banca de defesa e suas indicações para continuar a pesquisa em Maquiavel.

Ao professor doutor Leandro Neves Cardim, minha gratidão pelos comentários precisos na banca de qualificação.

Aos amigos que acompanharam de perto todas as etapas desta pesquisa: Aline da Silva Dias, Fábio Schier Guerra, Flávio Nunes de Paula, Gustavo Jugend, Luis Francisco Lavanholi, Marcos Antonio de França, Renan Bird, Seu Aluizio e Dona Helena, pelas conversas, desabafos, gestos e palavras que contribuíram para a realização deste trabalho;

Aos amigos que não caberia citar aqui sem o receio de ocorrer em injustiça;

A Izabel Cristina Pereira da Cruz, estimada sogra, pela generosidade.

Aos membros do Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos da UFPB, que me proporcionaram novas perspectivas de leitura.

Ao programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná.

À Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior – CAPES, pelo apoio financeiro recebido ao longo da pesquisa.

## DEDICATÓRIA

A minha amada esposa, Cinthia Gonçalves da Cruz, pelo amor, paciência, tolerância, incentivo, carinho e momentos de plena felicidade.

## RESUMO

Esta pesquisa pretende explorar as relações existentes entre a forma livre de estado e a religião no pensamento político de Maquiavel. Inicialmente nós demonstramos que a liberdade encontra nas repúblicas o estado por excelência para operacionalizar. Em um segundo momento, constatamos que o projeto de um estado sob a égide da moral cristão, tal como deseja a Igreja Católica Romana, somente poderá se realizar na forma de principado, jamais de república. Ao confrontar esta hipótese com a afirmação de Maquiavel que nenhum estado poderá se sustentar sem o apoio do culto divino, oferecemos uma nova leitura da função do culto religioso na manutenção da vida civil republicana na Itália, bem como uma exposição mais detalhada da insuficiência da orientação cristã nesta forma de governo. Uma análise mais profunda sobre as opiniões de Maquiavel acerca da religião ainda está cercada de dúvidas e incertezas, sobretudo pela dificuldade de precisar qual o posicionamento do autor em relação às religiões em geral e o cristianismo em particular. Pensando nisso, buscamos apresentar os argumentos de Maquiavel que justifica sua posição crítica em relação ao modelo cristão e seu parecer acerca deste modelo com os costumes apropriados ao *vivere civile*

Palavras-chave: República – Liberdade – Religião – Maquiavel – Renascimento

## ABSTRACT

This research aims to explore the relationship between the free form of state and religion in the political thought of Machiavelli. At first, we demonstrate that liberty encounters in republics the state par excellence to operationalize. In a second step, we found that the conception of a state under the aegis of Christian morality, as the Roman Catholic Church wishes, can only be realized in the form of principality, never republic. When we compare this hypothesis with the Machiavelli statement that no state can be sustained without the support of divine worship, we are offering a new read of the role of religious worship in the maintenance of republican civic life in Italy, as well a more detailed consideration of insufficient Christian guidance on this form of government. A deeper analysis of Machiavelli's views about religion is still surrounded by doubts and uncertainties, particularly on the difficulty of specify the positioning of author in relation to religions in general and Christianity in particular. Thinking about it, we present the arguments of Machiavelli which justifies its critical position in relation to the Christian model and his opinion about this model with the appropriate customs to *vivere civile*.

Keywords: Republic - Liberty - Religion - Machiavelli – Rebirth



## SUMÁRIO

### 1. PRIMEIROS SINAIS

1.1	Obras políticas de Maquiavel: unidade ou diferença .....	1
1.2	Problemáticas da religião em Maquiavel .....	4
1.3	A leitura do texto maquiaveliano e a interpretação prévia .....	9
1.4	Interpretações da liberdade no contexto humanista .....	13
1.4.1	Liberdade segundo os humanistas .....	14
1.4.2	Liberdade segundo Maquiavel.....	16
1.4.3	Forma e matéria da liberdade: a recusa do modelo principesco .....	30

### 2. PENSAR A REPÚBLICA

2.1	As origens das repúblicas: a questão da fundação .....	44
2.2	As formas de governo nos <i>Discorsi</i> e a constituição mista.....	48
2.3	A República como modelo de estado livre.....	52
2.4	Atores políticos: o papel dos grandes e do povo nas repúblicas .....	55
2.5	Conflito de humores: a essência da república .....	61
2.5.1	Desejo e natureza humana.....	65
2.5.2	Conflito de humores e a formulação da liberdade .....	69
2.5.3	A institucionalização do conflito .....	74

### 3. IGREJA E RELIGIÃO EM MAQUIAVEL

3.1	Religião em Maquiavel: primeiras observações .....	82
3.2	A concepção de religião em Maquiavel: origem e uso .....	85
3.2.1	Entre antigos e modernos: a religião na Roma antiga.....	90
3.2.2	Igreja romana, corrupção e fraqueza da Itália moderna .....	99
3.2.3	Religião Cristã, educação e interpretação segundo o ócio e a <i>virtù</i> .....	108
3.4	Religião Cívica em Maquiavel: as condições do <i>vivere civile</i> .....	114
3.4.1	Entre a <i>virtù</i> e a virtude: a possibilidade política do cristianismo .....	117
3.4.2	Degeneração e renovação: ciclos das coisas do mundo.....	119

### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

4.1	Da possibilidade de uma religião cívica cristã na república.....	126
-----	--	-----

5. BIBLIOGRAFIA.....	132
----------------------	-----

## 1. PRIMEIROS SINAIS

*“Mas, como todas as coisas humanas estão em movimento e não podem ficar paradas, é preciso que estejam subindo ou descendo.”*

*(Nicolau Maquiavel. Discursos, I,6)*

*“Não há mal que sempre dure, nem bem que nunca se acabe.”*

(Vó Prudência†2011)

## 1.1 Obras políticas de Maquiavel, unidade ou diferença?<sup>1</sup>

Atualmente há várias correntes acadêmicas sobre como se deve interpretar *O Príncipe* e os Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio<sup>2</sup>. Embora não haja mais interpretações do que o normal quanto à discordância sobre os significados de determinados termos ou teses contidas nessas obras, há um grau surpreendente de divergências quanto ao modo de interpretar tais premissas ou o posicionamento político de Maquiavel. Uma versão definitiva parece ser criada apenas para ser falseada em seguida por novas interpretações. Estudiosos apontam para a diferença de tom entre os conselhos ao governante absoluto em *O Príncipe* e o sentimento republicano dos *Discorsi*, demarcando dois grandes polos interpretativos do escopo maquiaveliano: a arte de governar por um lado, a teoria da liberdade por outro.

A origem destas dissensões possivelmente esteja no segundo capítulo de *O Príncipe*, em que Maquiavel claramente diz: “Todos os estados, todos os domínios que tiveram e têm poder sobre os homens foram e são ou repúblicas ou principados” (MAQUIAVEL, 2002, p.113). A nosso ver, não seria um equívoco por parte de Maquiavel considerar que cada “domínio” tenha modos diferentes de operar e que ele dê tratamento distinto para os dois regimes. Seria incoerente para um autor tido como “realista” considerar que o governo de um só e o governo popular tenha o mesmo modo de regulação<sup>3</sup>, tanto que no segundo capítulo de *O Príncipe* o autor promove essa distinção: “Não tratarei aqui das repúblicas porque, em outra ocasião, discorri longamente sobre o assunto. Vou ater-me apenas aos tipos de principados, examinando como se pode governar e preservar esses principados” (MAQUIAVEL, 2002, p. 115).

Concordamos com Nadeau<sup>4</sup> que o erro comum dos intérpretes de Maquiavel é enfatizar a arte de governar à custa de teses sobre a liberdade republicana, ou insistir neste último sem levar em conta o primeiro. Não parece ser possível pensar

---

1 Fomos inspirados pelos trabalhos “A Originalidade de Maquiavel”, de Isaiah Berlin (BERLIN, in MAQUIAVEL, 2002, p.15) e “Machiavel: domination et liberté politique”, de Cristhian Nadeau, (NADEAU, 2003, p.322), para discorrer sobre este assunto

2 Também conhecidos como “*Discorsi*”, termo que usaremos neste trabalho.

3 A simples evocação dos humores presentes na cidade corrobora nossa opinião: “Em todas as cidades há essas duas tendências diversas, devido ao fato que o povo não deseja ser governado nem oprimido pelos poderosos e de que estes desejam governar oprimindo o povo. *Desses dois apetites diferentes* nasce nas cidades um destes três efeitos: principado, liberdade ou licença.” (MAQUIAVEL, 2002, p.165; grifo meu).

4 NADEAU, 2003, p.322

em liberdade política em Maquiavel sem pensar no conflito entre a liberdade do povo, cujas condições são estabelecidas principalmente nos *Discorsi*, e o exercício do poder ou da dominação dos grandes, cujos princípios estão expostos principalmente em *O Príncipe*. Exemplificamos algumas interpretações:

Os primeiros propósitos do *Príncipe* chocam de frente o leitor; eles o obrigam a raciocinar sobre o poder, sem se descuidar de seu fundamento, nem de seus fins, ao ignorar a distinção do legítimo e do ilegítimo. Nos *Discorsi*, ao contrário, o escritor parece a princípio acolhê-lo no lugar onde se prende à *opinio communis*, lugar onde toda tese de política postula a identidade do verdadeiro, do bem e do útil. Suas primeiras palavras - que nos são tanto mais sensíveis porque permanece em nossa memória o início do *Príncipe* - são para associar à sabedoria dos legisladores de Roma, a *virtù* de suas instituições e de seus cidadãos e o poder de seu império. (LEFORT, 1972, p. 453)

Devido à tendência, hoje predominante, a afirmar que não existem diferenças de monta entre *O Príncipe* e os *Discursos* e que o melhor acesso a essas obras consistiriam em tratá-las, na expressão de Geerken, como 'dois aspectos interdependentes de uma perspectiva organicamente articulada' (...) Contudo parece haver um equívoco quando se fala sem um mínimo de ressalvas, como recentemente fizeram Geerken e outros, numa 'unidade fundamental' entre os dois livros. No *Príncipe*, o valor básico à volta do qual Maquiavel organiza seu aconselhamento é o da segurança: opina-se que *O Príncipe* tenha como prioridade "conservar seu estado", e só depois disso considere as metas da honra, glória e fama. Inversamente, nos *Discursos*, o valor fundamental é o da liberdade: é esse ideal, e não o da mera segurança, que Maquiavel agora deseja que coloquemos acima de todas as demais considerações, inclusive as ditadas pela moralidade convencional. (SKINNER, 1996, p.176-177)

Outra interpretação possível é a de Pocock, que em seu *The Machiavellian Moment* defende que os *Discorsi* são uma obra fundamental para traçar o marco do republicanismo moderno. Nesse sentido, as artes de governar (entendida para o autor como as virtudes militares) são os valores que teriam condições de impedir a corrupção<sup>5</sup> das instituições, pois aquele que é um bom cidadão também é um bom soldado. (POCOCK, 1975, p.201). Poderíamos ainda fazer referência à subordinação da moralidade à necessidade nas artes de governar de Senellart, em que o "príncipe maquiaveliano não dirige mais, ele domina. Ele reina num mundo sem objetivos, entregue às relações de força" (SENELART, 2006, p.21). Há muitos outros comentadores a que não nos referimos<sup>6</sup>, cada qual com sua contribuição para

5 Corrupção pode ser entendida como a degradação dos costumes, o desrespeito às leis e ordenações, desordens cujos efeitos são nocivos a qualquer regime político.

6 Segundo uma nota em *A originalidade de Maquiavel* de Isaiah Berlin, havia mais de três mil bibliografias sobre Maquiavel (MAQUIAVEL, 2002, p.15).

a pesquisa e fomento das discussões sobre o pensamento do secretário florentino que vêm formando um rico campo de investigação e especulação para filósofos, historiadores, cientistas políticos, entre outros, por quase quinhentos anos. Com base nisso, levantamos a questão da necessidade de analisar cada corrente de interpretação para iniciar esta pesquisa. Ou ainda, se precisamos refazer todo o percurso literário de Maquiavel e apontar as principais contradições entre *O Príncipe* e os *Discorsi*. Não consideramos, para este presente trabalho, ser necessário realizar um novo processo de investigação sobre as intenções e a orientação política dos textos e de seu autor. Há uma vasta literatura estrangeira e nacional buscando interpretar a atitude política e o pensamento maquiaveliano, tema que a nosso ver parece inesgotável. Cogitando a hipótese de atinar contradições<sup>7</sup> entre as diversas obras políticas e literárias do secretário florentino, preferimos antes tomar as tensões entre elas como uma peculiaridade sua do que um motivo para condenar ou extinguir o brilho de sua originalidade.

Nosso intuito aqui é situar o leitor num ponto comum de nosso processo interpretativo. Tomaremos os *Discorsi* como obra base para o presente trabalho e recorreremos às outras obras ao longo de nosso percurso conforme estas ofereçam maior clareza para o tema proposto. Concordamos que *O Príncipe* e os *Discorsi*, somados à *História de Florença*, formam uma articulação entre si<sup>8</sup>, sendo que os *Discorsi* são a obra que traz maior exposição de temas do pensamento político maquiaveliano de nosso interesse, sobretudo no que diz respeito às ideias de liberdade, religião, vida civil, estes de fato nosso objeto de trabalho. Encontraremos estes mesmos temas com menor amplitude, e em questões mais pontuais em *A arte da guerra*, *Discurso sobre as formas de governo de Florença*, correspondências que Maquiavel redigiu durante o serviço público e em alguns poemas e peças teatrais.

Existe ainda uma discussão entre alguns pesquisadores sobre a ordem cronológica da escrita de *O Príncipe* e dos *Discorsi*, sobretudo pela indicação de Maquiavel no capítulo II da primeira obra, em que afirma ter tratado das repúblicas

---

7 Lembramos que o conteúdo de seu escrito não é um tratado medieval teológico ou livro sagrado inspirado por algum deus que não permite a si mesmo entrar em contradição. Como diz Maquiavel na carta a Vettori: “E de minha credibilidade ninguém deve duvidar, porque, tendo sempre preservado minha honestidade, eu não iria agora deixar de ser leal.” (MAQUIAVEL, 2002, p. 105)

8 SKINNER, 1996, p.176-177.

em outra ocasião<sup>9</sup>. Não há conhecimento de alguma obra na qual o florentino trate sobre as repúblicas a não ser os próprios *Discorsi*. José Antonio Martins<sup>10</sup> mostra algumas destas leituras, essencialmente acerca da estrutura dos capítulos 1-18 do livro I dos *Discorsi*, em que concentraria o nervo da questão sobre as repúblicas em Maquiavel<sup>11</sup>.

Desta discussão, interessa-nos a recepção deste estudo, uma vez que causou estranheza em alguns intérpretes<sup>12</sup> o fato de o tema da religião ser tratado nos capítulos 11-15 do livro I, sendo que esta seção é dedicada aos assuntos internos do estado. Para alguns deles, como indica Martins, o tema da religião deveria ser incluído no livro II por tratar de assuntos externos do estado, sugerindo ainda que na atual disposição do livro I o autor rompe com a argumentação anterior e posterior sobre os assuntos internos. Preferimos seguir a hipótese de que a religião possui uma função política e essencial no interior das repúblicas, em que a falta do sentimento religioso culminaria no problema da corrupção do *vivere civile*<sup>13</sup> e na perda da liberdade (capítulos 16-18). Esta é a hipótese norteadora de nosso presente trabalho.

## 1.2 Problemáticas da religião em Maquiavel

A efetividade de um regime político depende amplamente da capacidade do agente político guiar as ações dos governados para o cumprimento das leis. Diante de tal dificuldade, sobretudo pelo caráter instável da população<sup>14</sup>, um recurso que deve ser empregado sempre que possível é o temor. Para tais efeitos, o uso bem concebido da crueldade mostra-se como o método por excelência, pois além de

---

9 MAQUIAVEL, 2002, p.115; Felix Gilbert (GILBERT, *Discourses on Machiavelli*, apud Richardson, 1972, p.460) sugere a hipótese que Maquiavel iniciou seu trabalho sobre as repúblicas antes de *O Príncipe* (daí a referência no capítulo 2), mas este teria se perdido.

10 MARTINS, 2007, p.16

11 Larivaille nomeia esse bloco textual como “pequeno tratado sobre as repúblicas”. Larivaille apud MARTINS, 2007, p. 12-13

12 Trata-se de Bausi e Cutinelli-Rèndina, segundo MARTINS, 2007, p.20.

13 É uma vida civil, ou seja, homens vivendo de acordo com as regras da civilidade ou obediência civil (respeito às leis), em contraposição aos homens ferozes ou mesmo àqueles cuja civilidade está corrompida. (ARANOVICH, in MAQUIAVEL, 2007b, p. 598.)

14 “Homens são ingratos, volúveis, simulados e dissimulados, fogem dos perigos, ávidos de ganho.” (MAQUIAVEL, 2002, p. 208)

assegurar a obediência, a crueldade favorece a solidez da imagem do governante, na medida em que o faz respeitado perante os governados<sup>15</sup>.

Tal modo é necessário porque os homens, sempre que se apresenta a ocasião, valem-se da malignidade de seu caráter, dando mais primazia aos interesses pessoais do que a ação coletiva. Estando o temor da punição na memória, tal desvio de caráter é constrangido. Mais ainda, o uso da crueldade não produz apenas efeitos imediatos (como a punição de um crime), mas também produz efeitos sobre o imaginário popular, auxiliando na formação da imagem do governante e angariando o respeito de seus súditos<sup>16</sup>:

Em pouco tempo, Orco pacificou e uniu a Romanha, alcançando deste modo grande fama. Depois o duque [César Bórgia], julgando desnecessário tanto autoritarismo e sabendo que aquelas ações haviam criado ódios contra ele próprio (...) quis demonstrar a todos que, se crueldades haviam sido cometidas, não fora da parte dele, mas sim da dureza de caráter do ministro. Em vista disso, fez como que (...) Orco fosse cortado em dois pedaço e exibido em praça pública de Cesena, ao lado de um pedaço de pau e de uma faca ensanguentada. A ferocidade deste espetáculo fez com que o povo ficasse ao mesmo tempo satisfeito e espantado. (MAQUIAVEL, 2002, p. 152)

O aspecto negativo envolvido no uso da crueldade consiste em que este método precisa ser moderado, evitando atingir os bens e a honra dos súditos, pois de modo contrário acarretará em ódio — o que é extremamente nocivo ao exercício do poder. Para contornar este problema, Maquiavel autoriza o uso da astúcia [*inganno*] nos rumos políticos:

A um príncipe, portanto, não é necessário ter de fato todas as qualidades supracitadas, mas é indispensável parecer tê-las. Aliás, ousarei dizer que, se as tiver e utilizar sempre, serão danosas, enquanto, se parecer tê-las, serão úteis. Assim, deve parecer clemente, fiel, humano, íntegro, religioso (...) com muito cuidado para que nunca escape de sua boca expressões que não traduzam essas cinco qualidades. Não há qualidade que mais se precise aparentar possuir do que a que diz respeito à religião. (MAQUIAVEL, 2002, p. 215-216).

Vale notar que esta astúcia não é pura e simples perversão do agente público, afinal esta não impede que os governantes atuem de forma benevolente ao

---

15 Sobre crueldade bem concebida vide capítulo VIII. No capítulo XVII de O Príncipe, Maquiavel baliza a escolha do governante em ser amado ou temido, dando preferência por esta última (caso não seja possível concebê-los simultaneamente) devido ao laço tênue da primeira.

16 Este mesmo efeito pode ser observado durante o culto religioso, sob a ótica do temor divino.



público, tal como o exemplo de César Bórgia. Se o jogo político requer a presença da mistificação é porque de outra maneira eles não seriam aceitos:

A ligação do ser e do parecer apenas é efetivamente inteligível se nos remontarmos à sua origem: a relação do príncipe e de seus súditos. Se este deve, seja o que fizer, enganar, não é somente porque estes últimos estão devotados ao mal, é no fundo porque eles não toleram o espetáculo do mal, porque eles se prendem à aparência do bem. Eles são capazes de se adaptar à crueldade, às traições do príncipe, enquanto estão cobertas pela aparência do bem comum. Mas quando abandona o disfarce e se exprime cinicamente, ei-lo reduzido aos limites de sua pessoa, exposto aos olhares de todos, como um homem entre outros e destinado ao ódio e ao desprezo. (LEFORT, 1972, p.414)

O temor, quando bem aplicado, traz obediência e reforça a autoridade do governante; por sua vez, a boa imagem é um dos requisitos para a manutenção do poder e, se necessário, o governante deve dissimular suas ações de modo a parecer clemente, fiel, humano, íntegro e religioso. Entretanto, há um aspecto não explorado nesta questão; se podemos identificar argumentos ou justificativas em *O Príncipe* que sustentam a necessidade de parecer clemente, fiel, humano e íntegro, o mesmo não pode ser dito sobre a necessidade de parecer religioso – que é justamente a qualidade tida como a mais importante. Tampouco Maquiavel faz qualquer indicação no capítulo IX (este dedicado aos principados eclesiásticos) sobre tal necessidade. O referido capítulo dispõe de pouca ou nenhuma reflexão teórica acerca da religiosidade, optando por centrar sua atenção na influência política da Igreja e a sua capacidade de ação enquanto ente político<sup>17</sup>.

Será necessário recorrer aos *Discorsi* para encontrar a reflexão teórica que justifica esta posição, sobretudo nos capítulos 11-15 do livro I<sup>18</sup>. Neste pequeno tratado sobre a religião, Maquiavel descreve o uso político da religião promovido por Numa Pompílio. O ponto de afinidade está na afirmação que o sucessor de Rômulo encontrou um “povo ferocíssimo e desejando conduzi-lo à obediência civil com artes da paz voltou-se para a religião, como coisa de todo necessária para se manter uma

---

17 Disto se tira a conclusão de que há pelo menos dois modos de abordar a problemática da religião: um deles refere-se à reflexão teórica sobre a religião, tal como fundamentos, uso, importância, etc. Outro modo refere-se à Igreja Católica Romana, sua prática, função institucional, interferência nos assuntos secular. Buscamos abordar as duas vertentes sempre que possível, mas pela dificuldade de tratar o segundo modo sem ocorrer em falsas antíteses, daremos preferência ao primeiro aspecto.

18 A metodologia maquiaveliana permite distinguir dois grandes polos interpretativos da religião: o primeiro e mais desenvolvido ocorre na comparação entre a religião romana antiga e a religião moderna, também referenciada entre os pesquisadores como oposição entre religião pagã ou religião de *virtù* e religião cristã ou religião de fraqueza [*debolezza*], presente nos *Discorsi*. O outro, mais sutil, ocorre entre profetas armados e desarmados, descrito essencialmente em *O Príncipe*.

cidade (*civiltà*<sup>19</sup>). Mais uma vez encontramos afirmação acerca da importância da religião, restando desenvolver como a religião favorece os laços sociais e políticos.

Outro ponto a ser desenvolvido reside nas afirmações de que “onde há religião, facilmente se podem introduzir as armas; e, onde houver armas, mas não houver religião, esta com dificuldade poderá ser introduzida” (MAQUIAVEL, 2007a, p.50), e de que “(...) nunca houve ordenador de leis extraordinárias, em povo nenhum, que não recorresse a Deus” (MAQUIAVEL, 2007a, p.50). Segundo a leitura do capítulo XII de *O Príncipe*, os melhores alicerces para o estado são boas leis e boas armas. Neste sentido, buscamos demonstrar que o culto religioso em Maquiavel tem uma natureza política, *um instrumentum regni* que age em conjunto com a “tríade da manutenção do poder”: boas leis, boas armas e boa religião.

Finalizando o capítulo 11 dos *Discorsi*, uma afirmação salta diante de nossos olhos:

Onde falta o temor a Deus, é preciso que o reino arruíne-se ou seja mantido pelo temor a um príncipe que supra a falta da religião. E como os príncipes têm vida curta, o reino só poderá desaparecer logo, ao desaparecer a *virtù* dele. (MAQUIAVEL, 2007a,p.51)

Em um primeiro olhar, poderíamos relacionar esta afirmação com nossa argumentação sobre o uso do temor como força presente na manutenção do poder, mas considerando a análise centrada nos *Discorsi*, isto é, no contexto republicano, o desenvolvimento da religião vai aparecer como mais necessária às repúblicas do que aos principados. Numa república o povo e as instituições são a autoridade na cidade e, deste modo, o recurso ao temor de um príncipe que conduza a insolência natural dos homens não está disponível. No limite da interpretação, poderíamos reconhecer que somente os povos que tenham uma boa religião podem viver uma vida livre; aqueles que não a possuam só poderão viver sob o regime principesco ou ainda sob uma tirania. A fim de compreender plenamente o significado desta alternativa, devemos ter em mente que Maquiavel louva a liberdade política produzida por uma religião que condena o ócio e favorece as virtudes cívicas. A

---

19 Segundo Patrícia Aranovich, o termo *civiltà* é de difícil tradução, pois não corresponde ao significado atual da palavra em italiano, ou seja, civilização. Em expressões como *mantere uma civiltà*, *civiltà* é uma cidade ordenada de acordo com um governo reto, com leis e ordenações. A mesma palavra é usada para designar a cidadania ou direitos políticos: “Dar a cidadania aos estrangeiros” [*donare la civiltà a’ forastieri*]. (ARANOVICH, in MAQUIAVEL, 2007c, p. 598)

grande dificuldade é que o cristianismo desenvolvido pela Igreja Católica não está incluso neste raciocínio:

Este modo de viver, portanto, parece que enfraqueceu o mundo, que se tornou presa dos homens celerados; e estes podem manejá-lo com segurança, ao verem que o comum dos homens [*l'universalità degli uomini*], para ir ao Paraíso, pensa mais em suportar as suas ofensas que em vingarse. E embora pareça que o mundo se efeminou e o Céu se desarmou, na verdade isso provém mais da covardia dos homens, que interpretaram a nossa religião segundo o ócio, e não segundo a *virtù* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 190).

Este modo de viver está na contramão das repúblicas, pois ali “(...) há mais desejo de vingança; os habitantes não deixam e nem podem deixar adormecer a memória da antiga liberdade. (MAQUIAVEL, 2002, p.138). Bem compreendido o modo como as repúblicas promovem a liberdade, seremos capazes de identificar com maior precisão qual a função da religião na preservação deste regime.

Não será surpresa se ao final deste percurso descobrirmos que recorrer à religião é mais que se servir de um instrumento<sup>20</sup>, que a religião está arraigada à política, que a boa religião acarreta na boa conduta e na conformação dos humores da cidade e, mesmo como uma criação da prudência, ou ainda, da *virtú* do político, a religião traz ordem e estabilidade à vida civil. O desafio maior é constatar que o projeto de um estado sob a égide do modelo moral cristão<sup>21</sup>, tal como deseja a Igreja Católica Romana, somente poderá se realizar na forma de principado<sup>22</sup>, jamais de república. Isto implica que nenhuma república sedenta de bens como riqueza, grandeza, glória, liberdade, expansão e tantos outros<sup>23</sup> poderá se valer de uma escala de valores cristã. Ao confrontar esta hipótese com a afirmação de Maquiavel que nenhum estado poderá se sustentar sem o apoio do culto divino<sup>24</sup>, oferecemos uma nova leitura da função do culto religioso na manutenção da vida civil republicana, bem como uma exposição mais detalhada da insuficiência do modelo moral cristão nesta forma de governo.

20 Não há dúvidas de que a religião é um instrumento de poder, mas, em outro sentido, ela se reflete na cultura, na moralidade, naquilo que Maquiavel chama de costumes [*costum*].

21 Devido à complexidade de mais de dois mil anos de história do cristianismo, utilizamos o termo “modelo cristão” ou ainda “modelo moral cristão”, tanto para associar o termo à Igreja Católica Romana, como para sua conduta e instrução.

22 Abrangendo aqui todas as consequências política de escolher esta forma, sobretudo no que diz respeito à diluição ou mesmo perda da liberdade.

23 Os argumentos que sustentam a superioridade do regime livre (próprio das repúblicas) sobre o atual regime servo da Itália aparecem nos *Discorsi* II,2 (MAQUIAVEL, 2007a, p.191)

24 Considerando aqui repúblicas ou principados. (MAQUIAVEL, 2007a, p.52)

Para que este percurso seja possível é necessário abordar as formas de estado presente na literatura maquiaveliana. Através desta será possível abarcar a noção de liberdade, conforme dito, essencial para compreender a questão da religião e de sua atuação na conservação das repúblicas. Igualmente importante será a construção de um “pano de fundo” da crítica maquiaveliana, não como um costume exaustivo de situar o leitor no contexto histórico do autor, mas o de levantar a possibilidade de demarcar possíveis interpretações dos conceitos e princípios presentes na obra maquiaveliana que por alguma razão o próprio autor não buscou definir ou o fez de maneira obscura ou indireta para seus intérpretes. Esta abordagem será objeto desta primeira seção de nossa pesquisa. Em seguida confrontaremos nossos resultados com a problemática da religião.

### 1.3 A leitura do texto maquiaveliano e a interpretação prévia.

Apesar de Maquiavel ser tido como um autor claro e conciso por vários intérpretes, a natureza de sua terminologia e as dificuldades de tradução muitas vezes são ignoradas ou arbitrariamente deturpadas, gerando equívocos e confusões na pesquisa. Um termo pode ter várias sentidos, assim como vários termos podem ter uma mesma designação. Com o intuito de evitar tais confusões, propomos breves leituras e interpretações de termos e conceitos relativos ao nosso tema, tendo em mente alguns aspectos já mencionados por Gaille-Nikodimov<sup>25</sup> e Newton Bignotto<sup>26</sup> sobre caráter múltiplo dos termos presentes na obra do florentino. Assim, a linguagem jurídica, retórica, médica se misturam numa pluralidade de termos,

---

25 “O verbo, notadamente o verbo de movimento e de ação, tem um lugar preponderante na proposição maquiaveliana. O substantivo – nome dado à substância – não é relegado ao segundo plano, mas não está dotado da importância conceitual que tem ordinariamente no discurso filosófico e, sobretudo, deve ser analisado paralelamente com os verbos que o acompanham, que contribuem de maneira determinante para compreender seu sentido. Os termos mais importantes da argumentação maquiaveliana se revelam frequentemente polissêmicos, até mesmo ambíguos. É o caso de “*libertà*”, “*corruzione*”, “*ordine*”, “*costum*”, “*civiltà*”. Esta polissemia, esta ambiguidade, constitui à primeira vista um obstáculo à elaboração de um comentário coerente do pensamento de Maquiavel. Contudo, se mostra desempenhar um papel chave: dotar um termo de diversas significações permite com efeito utilizá-lo em diferentes contextos, colocá-lo em relação com realidades distintas, a fim de mostrar a interdependência dele ou ao contrário para acentuar o distanciamento entre eles. É, pois, essencial ao comentador não permanecer na constatação desta polissemia e desta ambiguidade, mas compreender dela o caráter operatório na obra de Maquiavel”. (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p.19).

26 “Não acreditamos que a melhor maneira de se conhecer um conceito seja a enumeração dos seus sentidos, (...) não estamos propondo nenhuma história do conceito; procuramos apenas mostrar que a forma de Maquiavel responder a certas questões assinala ao mesmo tempo uma ligação e uma ruptura com a tradição”. (BIGNOTTO, 1991 p.194)

requerendo uma maior atenção para compreender as características e sutilezas do texto maquiaveliano<sup>27</sup>. Para exemplificar, citamos o termo ordenação [*ordini*]; esta pode ser interpretada como aquilo que é feito de acordo com a ordem, como instituição ou organização militar. De mesmo modo, aqueles que representam o humor voltado para a dominação podem ser chamados de nobres, poderosos, grandes, ou de acordo com o contexto, senado, tiranos, governo régio. Há ainda aqueles termos utilizados sem o compromisso com sua definição, tal como *virtù*<sup>28</sup> e fortuna<sup>29</sup>.

Também fazemos referência da releitura promovida por Maquiavel de autores clássicos e modernos como Cícero<sup>30</sup>, Diógenes Laércio, Dante e de elementos da teoria médica hipocrática. O resultado desta última não foi um tratado finamente delineado, mas uma série de esboços comparativos entre o conhecimento político e o conhecimento médico que prescreve periódicos expurgos para livrar o corpo de seus destemperos<sup>31</sup>. Esta releitura traz a noção de corpos simples e mistos<sup>32</sup> que interagem entre si através dos humores. Humores por sua vez são as variações de disposições presentes na cidade, podendo se referir as paixões dos homens, como na expressão “humor voltado para a conquista”, bem como se referir à bipartição da dinâmica institucional presente na cidade: grandes e povo. Esta é a principal redução que encontramos no pensamento do autor e que vai ocupar boa parte de seus escritos<sup>33</sup>.

---

27 Quando um termo apresenta uma variante muito grande ou a tradução castra sua pluralidade de significados, colocamos entre colchetes a grafia original.

28 Compreendemos por *virtù* todo o conjunto de qualidades, sejam elas quais forem, cuja aquisição o agente político considere necessária ao ato de fundação, conquista, êxito nas empresas, manutenção do poder e realização de grandes feitos.

29 Fortuna pode ser compreendida, em primeiro lugar, como o fluxo dos acontecimentos, uma força externa ao homem perturbadora das ações. É recorrente também a visão da Fortuna como contraponto às ações políticas, personificando as alterações no rumo dos acontecimentos. Em um segundo momento, ela é o contrapeso da *virtù*: inconstante, irracional, feminina, volúvel e poderosa, capaz de soprar os ventos em favor daqueles que a dominam.

30 O *De Office* foi lido e copiado mais frequentemente que qualquer outra obra em latina clássica em prosa na Idade Média e renascentista (COLISH, 1978). Quando disserta sobre as formas de combate própria dos homens e das bestas no capítulo XVIII de *O Príncipe*, fica clara a leitura ciceroniana e a releitura maquiaveliana.

31 Se a sociedade política pode ser comparada com um corpo, então é necessária uma cabeça para direcionar o movimento de seus membros afinal o atrito constante com outros corpos por vezes resulta na perda da vitalidade, isto quando não ocorre de ser absorvida por outros organismos.

32 Os estados (repúblicas ou principados) e as religiões são denominados por Maquiavel corpos mistos [*corpi misti*], em oposição aos corpos simples [*corpi semplici*], que são os indivíduos. Cf. ARANOVICH, 2007c, p.599

33 Entre as outras reduções se encontra a aglutinação dos homens acordo com suas atividades, comportamentos ou interesses. Esta redução vai aparecer sob o nome de militares, homens de letras,

Esta distinção antecipa a exposição sobre a relação entre grandes e povo – os grandes nutrem o desejo de dominar o povo enquanto este último deseja não ser dominado por eles. Tal discórdia é o motor da obra maquiaveliana, e sob este preceito vai girar todo seu pensamento político. Pode parecer muito simplista a diferenciação entre o desejo de dominar dos grandes e o de não ser dominado do povo, mas ela evidencia que em todo regime político toda guarda das leis e das ordenações são resultado da disputa entre grandes e povo<sup>34</sup>:

Porque em toda cidade se encontram estas duas tendências diversas e isso resulta do fato de que o povo não quer ser mandado nem oprimido pelos poderosos e estes desejam governar e oprimir o povo: é destes dois anseios diversos que nasce nas cidades um dos três efeitos: ou principado, ou liberdade, ou desordem. (MAQUIAVEL, 2002, p.165)

Em toda república há dois humores diferentes, o do povo, e o dos grandes, e que todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles, como facilmente se pode ver que ocorreu em Roma. (MAQUIAVEL, 2007a, p.22)

Outro diferencial desta redução é que não há uma ideia de hierarquia social, portanto não há uma parte dos membros da cidade destinada à determinada atividade, tal como aparece em Platão<sup>35</sup>. O principal efeito de não haver diferença hierárquica entre grandes e povo é que, em tese, ambos estão em condições de igualdade política. Isso significa que um cidadão suficientemente virtuoso poderia tornar-se príncipe da cidade<sup>36</sup>. Na prática o ânimo – por vezes excessivo – dos grandes e a proficiência destes nas artes de governar<sup>37</sup> os fazem galgar os cargos mais elevados do estado.

Resta apontar a releitura da cidade maquiaveliana. Não há uma definição própria do que é a cidade, mas é possível circundar suas características e daquelas que envolvem a noção de corpo político. Esta noção é importante primariamente porque não traz em si o peso dos conceitos e da história tal como vem sido concebida desde a antiguidade. Sua cidade é um espaço geográfico onde os homens ali fundaram uma cidade ou conquistaram a que previamente existia, dando ou não um novo corpo de leis e ordenações. Em seu entendimento, a cidade

---

louváveis, violentos, cidadão privado, artesãos, ou ainda, a generalização de todo um coletivo dos homens, tal como na expressão “comum dos homens” [*universale degli uomini*].

34 Notadamente a discórdia entre grandes e povo nada tem de características econômicas, mas são antes as disposições de desejos de conquista ou de defesa que origina essa agregação

35 Platão, República, Livro IV.

36 MAQUIAVEL, 2007a, II,2

37 MAQUIAVEL, 2007b, III,1

aparece como um corpo vivo e mortal, composto por membros, tronco e cabeça, sujeita a doenças e remédios, podendo morrer antes ou após o seu ciclo de vida natural variando conforme as ações daqueles que governam. A justificação para se fundar a cidade é de ordem prática: é muito mais efetivo aos homens se associarem para garantir a defesa mútua e o conforto:

Todas as cidades são edificadas, ou pelos homens nascidos no lugar onde são edificadas, ou por forasteiros. (...) Percebendo que não poderão viver seguros, visto que cada um por si não poderia resistir ao ímpeto de quem os assaltasse, seja pelas feições do local, seja por serem em pequeno número, e não teriam tempo de unir-se para a defesa diante da chegada do inimigo; ou mesmo, em havendo tempo, precisariam abandonar muitos dos seus redutos, vindo assim a tornar-se presa fácil dos inimigos. (...) se reúnem para morar juntos, em lugar escolhidos por eles, lugar que seja mais cômodo para se viver e mais fácil de defender. (MAQUIAVEL, 2007, p. 8-9)

Este modelo contraria concepções políticas clássicas, particularmente aquelas formuladas por Aristóteles, tal como a existência natural das cidades e de estado anterior ao indivíduo, o impulso da sociabilidade natural dos homens e a relação de partes que se desdobram para alcançar o sumo bem. Igualmente o texto maquiaveliano se distancia daquelas características que Joseph Femia<sup>38</sup> aponta como sendo a visão de mundo medieval: teleológica (toda criação é governada por um propósito divino), holística (todas as coisas é organicamente ligada a tudo), hierárquica (a ordem social possui um grau de pureza ou proximidade de Deus), estática (tudo é um plano de Deus; eternidade e imutabilidade) e extramundano (o espírito humano é nutrido pela contemplação, uma forma superior de relacionar com o mundo, de acordo com a qual nenhuma forma superior de existência podia se conciliar com as atividades levadas a cabo no tempo dos homens e em suas cidades)<sup>39</sup>.

A objeção de Maquiavel a estas correntes políticas do passado não foi realizada de maneira sistemática ou direta. Decerto a crença em tais concepções simplesmente deixou de ser significativa para o florentino, pois não se tratavam de um fenômeno verdadeiramente político, mas imaginário<sup>40</sup>. O pensamento político medieval, por exemplo, fez das instituições eclesiásticas o foco das investigações e,

---

<sup>38</sup> FEMIA, 2004, p. 18

<sup>39</sup> É a aceitação mais ou menos geral da distinção agostiniana entre Cidade de Deus e Cidade Terrestre. (BIGNOTTO, 2000, p.50). Salientamos que essa é apenas uma das leituras possíveis do período medieval.

<sup>40</sup> O *PRÍNCIPE*, capítulo XV.

por consequência, tiveram seus conceitos impregnados pela cultura e ideário religioso, o que segundo Maquiavel era irrelevante<sup>41</sup>, afinal tal regime conserva seus príncipes no poder independente de modo que se viva ou se proceda (MAQUIAVEL, 2002, p.175).

Ao renunciar a idealização de um modelo de cidade pautado na concórdia e no bem viver entre os homens, Maquiavel reconhece que a vida política é constituída de verdadeiras relações instáveis<sup>42</sup>. O mérito da reflexão maquiaveliana não consiste em encontrar meios de sufocar o desejo dos grandes de dominar, frear os excessos do povo em querer ser livre<sup>43</sup> ou encontrar um aspecto hierárquico tal como na relação entre senhor e escravo, mas o de ter identificado um processo dinâmico entre duas potências impulsionadas por sentimentos tal como medo, ódio, inveja, ambição, desejo, ira, vingança, descontentamento com vista à liberdade política<sup>44</sup>. Por certo este impulso não significa um estado de guerra de todos contra todos, como em Hobbes<sup>45</sup>, mas antes se trata de uma *disputa em* que se lança os desígnios da liberdade política desde seu nascimento até sua extinção. Mais ainda, elas permitem imaginar o que poderiam ser as instituições de uma política “(...) que não negue o conflito civil, mas faz dela sua própria condição”. (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p.11)

#### 1.4 Interpretações da liberdade no contexto humanista<sup>46</sup>

Liberdade é um conceito chave da leitura maquiaveliana e envolve diretamente a forma republicana e livre de governo. Mas que liberdade é essa? Como ela se relaciona com outras teorias políticas? Qual seu papel no período renascentista? Responder estas questões certamente será de grande valia para a compreensão de nossas futuras incursões da presente investigação.

---

41 Aqui apontamos para um problema a ser resolvido: o desprezo de Maquiavel é motivado pela crença que o governo pontifício está fora do alcance da política “real” ou se é o resultado de uma reflexão altamente elaborada dos objetivos da política. Se a importância política do papado for negativa ou irrelevante, então a prática político-teológica medieval mostra-se ultrapassado para os novos tempos.

42 Englobamos aqui vários fatores, tais como a contingência da fundação, a diversidade de humores, a corrupção, o conflito civil, a variação do tempo, a ação da fortuna.

43 Mesmo que seja esse objetivo, a resolução do conflito não é uma garantia de paz civil.

44 Considerando aqui liberdade para dominar ou liberdade de não ser dominado.

45 HOBBS, Leviathan.

46 Fomos inspirados pelos trabalhos de Marcia Colish, *The Idea of liberty in Machiavel* (COLISH, 1978) e Newton Bignotto, *Maquiavel republicano* (BIGNOTTO, 1991).



### 1.4.1 Liberdade segundo os humanistas

Seguindo a leitura do historiador inglês Quentin Skinner, Maquiavel entende a liberdade em concordância com o trabalho dos primeiros humanistas florentinos<sup>47</sup>. Ainda de acordo com Skinner, os humanistas empregaram o termo liberdade para indicar ao mesmo tempo a independência e o autogoverno – entendendo-se a liberdade tanto no sentido de estar livre de submissão alheia quanto no de ter liberdade para participar do governo instituído (SKINNER, 1996, p.98). Pocock, em consonância com Skinner, afirma que essa reivindicação da liberdade italiana fora discutida por juristas e intelectuais humanistas objetivando a reinterpretação das leis e a anulação da legitimidade dos imperadores e dos pontífices<sup>48</sup> sobre a Itália:

De Bartolus em diante, foram encontrados meios de argumentar que uma república era *sibi princip* e adquiriam *imperium mixtum* ou *merum* sobre seus cidadãos e territórios. De Brunetto Latini em diante, argumentava-se que uma república deve reivindicar a *libertas* como pré-requisito para exercer para si e para seus cidadãos aquela independência e virtude cívicas que constituíam a melhor vida terrena possível para os homens. A palavra *libertas* pode ser encontrada em ambos os contextos, embora houvesse uma profunda distinção entre seu uso em um contexto jurídico e em um contexto humanista, um deles vínculos à distinção entre liberdade no sentido negativo e liberdade no sentido positivo. (POCOCK, 2003, p.86)

Os cidadãos poderiam conquistar a liberdade jurídica frente às deliberações do imperador ou do pontífice, para cuidar dos seus próprios negócios ou para praticar as suas próprias leis, mas essa liberdade não dava cidadania no sentido grego ou garantia que o cidadão participasse do governo. Neste sentido a liberdade toma seu sentido negativo, de liberdade em relação à opressão:

A apresentação jurídica da liberdade era, portanto, negativa. Ela distinguia entre *libertas* e *imperium*, liberdade e autoridade, individualidade e soberania, privado e público. Esse é o seu maior papel na história do pensamento político, ela desempenha esse papel associando liberdade a direito, ou *ius*. (POCOCK, 2003, p.87)

---

47 Esta parece ser uma opinião consensual entre os pesquisadores.

48 Marsílio de Pádua contribuiu para esta discussão em seu *Defensor da paz*, em que buscou evidenciar que a cidade não está submetida à autoridade do Pontífice, atribuindo a ele apenas autoridade sobre o reino espiritual.

Já o vocabulário republicano dos humanistas se apropria da concepção positiva de liberdade, sustentando a opinião de que o homem enquanto animal político é constituído de tal forma que só se completa em uma vida ativa, praticada no interior de uma vida civil e que a *libertas* consiste na liberdade de restrições de tal prática de vida. Como consequência, a cidade deve ter liberdade para produzir suas próprias leis e os cidadãos de participar do governo. Se a liberdade tornou-se central para os humanistas, trazendo consigo as ideias de independência e a participação dos cidadãos nos negócios públicos, evidenciamos que a primeira poderia ser encontrada tanto numa república quanto num principado, mas a segunda torna-se determinante, afinal esta se encontra unicamente numa república, pois é o único regime em que a autoridade de fato pode ser pública. Em outras palavras, a manutenção da liberdade republicana não reside no fato de os cidadãos obedecerem a leis auto impostas, mas sim leis impostas pelo povo<sup>49</sup>.

Assim, para os humanistas as cidades livres são aquelas que são regidas por suas próprias leis e não se encontram dominadas por um governo tirânico (corrompido) ou sob a jurisdição de estrangeiros<sup>50</sup> (regime servo), independente da brandura ou ferocidade deste governo. Mas qual é a posição de Maquiavel frente a essa operacionalização promovida pela liberdade?

Discorrer sobre a liberdade que emerge da luta efetiva da população contra o desejo excessivo de dominação não é propriamente falar da liberdade do povo, mas daquela das cidades em geral. A própria teoria humoral de Maquiavel comporta esta tese, mas a argumentação em defesa da participação popular no governo não é seu objetivo mais imediato. Embora Maquiavel esteja cronologicamente mais próximo do *trecento* e do *quattrocento* do que da Roma antiga, suas ideias sobre liberdade estão mais alinhadas com o ponto de vista dos antigos do que aquelas defendidas pelos seus antecessores imediatos. É evidente que as leis resultantes do conflito entre grandes e povo beneficiam mais particularmente o povo em seu desejo de não ser oprimido, mas essa é apenas uma fração dos elementos constitutivos das cidades livres. Um olhar mais atento acerca da república de Maquiavel indica que sua preocupação está mais centrada na capacidade de uma cidade em criar leis

---

49 POCOCC, 2003, p.87.

50 Os estrangeiros também eram chamados de bárbaros. É conhecido que o termo “bárbaro” em grego antigo significava apenas estrangeiro. Os romanos modificaram sua acepção ao utilizar para designar povos que não partilhavam de sua organização política, língua ou costumes. Vide o uso no capítulo XXVI de *O Príncipe*.

e ordenações que beneficiem todo o coletivo, não apenas uma parcela da população. Apenas na república a população encontra certos benefícios como o direito de acusar e recorrer das calúnias publicamente<sup>51</sup>, desfrutar dos bens materiais que adquiriu sem temer por sua perda e honrar sua família em segurança<sup>52</sup>, ver o aumento das riquezas agrícolas e daquelas produzidas pelos ofícios [Artes] e ainda, se possuírem *virtù* para tanto, poderão ser príncipes<sup>53</sup>. Segundo Skinner, “(...) haveria pouco exagero em dizer que a preocupação de Maquiavel com a liberdade política constitui seu tema básico nos três livros do Discursos.” (SKINNER, 1998, p.178)

#### 1.4.2 Liberdade segundo Maquiavel

Inicialmente o uso do termo liberdade e suas variantes<sup>54</sup> aparecem na obra maquiaveliana tanto em contextos específicos e bem definidos quanto superficialmente e sem implicações políticas. O uso informal aparece quando Maquiavel utiliza o termo no sentido de liberdade física, tal como liberdade de um cativo ou prisão<sup>55</sup>. Esse uso aparece com maior frequência em relatos históricos; liberdade para agir, tal quando o governante pode agir sem incorrer em críticas. É o caso do parlamento da França, que serve como balizador entre a ambição dos grandes e o ódio do povo, das quais “dependem a liberdade e a segurança do rei” (MAQUIAVEL, 2002, p.222); liberdade consentida, aquela liberdade que é entregue para a parte vencedora de um assédio ou por esta possuir maior autoridade. É a livre aceitação de um novo governo. Por extensão de sentido deduzimos o caso dos homens livres [*uomini liberi*] que atuam em sua própria iniciativa e opõe-se aos homens que atuam como agentes de terceiros. Poderíamos citar outros exemplos, mas estes apontamentos já ilustram nossa primeira opinião que em Maquiavel há um uso geral do termo liberdade, sem os significados e conotações específicas que lhe são impostas por uma teoria política<sup>56</sup>.

---

51 *Discorsi*, I, 8. MAQUIAVEL, 2007a, p.38-39

52 *Discorsi*, I, 16. MAQUIAVEL, 2007a, p.65

53 *Discorsi*, II, 2. MAQUIAVEL, 2007a, p.191

54 Alguns exemplos: *Libertà, libero, liberi, libera, liberalità, liberale*.

55 MAQUIAVEL, 2007b, p.50-52

56 COLISH, 1978, p.325

Quanto ao uso propriamente político do termo liberdade, nós optamos por interpretá-lo pelo viés da liberdade externa e da liberdade interna<sup>57</sup>.

Alguns intérpretes compreendem liberdade externa apenas como ausência de uma legislação externa<sup>58</sup>, ou seja, o autogoverno. Nós consideramos que são problemas distintos da liberdade externa as possibilidades de um estado não estar subjugado no plano jurídico e no plano militar por uma potência. No primeiro caso, trata-se de uma proposta de “não interferência”, isto é, do pressuposto de uma relação política entre duas partes sem que uma delas busca tangenciar a vontade do outro. No segundo caso trata-se de uma “não dominação”, quando uma parte vai além da interferência, ela subjuga pela força. A dominação lembra que as relações políticas são antes de tudo relações de forças (LEFORT, 1972, p.321). É possível que um estado possua sua própria legislação, mas não tenha condições de defendê-lo militarmente de um vizinho poderoso ou atacar outra nação<sup>59</sup> ou ainda que tenha se submetido voluntariamente para outra potência, dando-lhe tributos em troca de seu autogoverno. De mesmo modo é plausível que uma colônia seja bem defendida por seu dominador ou ainda que seus inimigos temam atacá-la devido o poder de seu regente. Portanto, quando fazemos referência ao estado que possui liberdade externa<sup>60</sup>, compreendemos um principado ou república que não está sob o jugo de outro estado<sup>61</sup> e concomitantemente garante a conservação de sua integridade perante ameaça militar estrangeira<sup>62</sup>.

Já havíamos mencionado que os humanistas buscavam a reinterpretação das leis e a anulação da legitimidade dos imperadores e dos pontífices. Repensar as origens das leis e das cidades poderia ser a chave para libertar-se do jugo de outras

57 Assumimos aqui que a liberdade que Maquiavel se refere é a do estado e não do indivíduo. Esta opinião ainda é divergente entre os comentadores. Segundo a pesquisa de Ames (AMES, 2009, p.185), Sasso compartilha de nossa opinião enquanto que Skinner diverge.

58 É o caso das colônias. Cf. *O Príncipe*, III; *História de Florença* II,1. *Discorsi*, II,6-7. Alguns intérpretes atribuem o termo tirania. Nós consideramos problemático o uso do termo tirania em Maquiavel. Sobre este tema ver o artigo de Newton Bignotto *O tirano e o político*. (BIGNOTTO, 1992).

59 É o caso dos estados menores da Itália. Estes eram independentes apenas no nome, mas na prática estavam atrelados à política de seus vizinhos mais poderosos.

60 Em uma leitura mais restrita, a liberdade externa é o agente que daria as condições para instaurar um regime livre na cidade e asseguraria sua conservação, isto é, possibilitaria a liberdade interna.

61 Por livrar-se do jugo de outras potências entendemos o autogoverno, isto é, governar sem a intervenção dos imperadores germânicos, invasores franceses e espanhóis que mantinham domínios sob a Itália. Soma-se a este a política oportunista do pontífice, que ora favorecia uma facção (seja de potências estrangeiras ou de influentes famílias de cardeais) ora outras facções, conforme a duração, nacionalidade e ânimo do pontífice. (Cf. *O Príncipe*, IX.)

62 Seja defensivamente ou ofensivamente: “os romanos, depois de terem dominado a África e a Ásia e imposto obediência a quase toda a Grécia, tornaram-se seguros da liberdade que tinham, e não lhes parecia que houvesse inimigos capazes de causar-lhes medo”. (MAQUIAVEL, 2007a, p.74)

potências. Acreditamos que esta mudança de postura política é uma característica própria do renascimento e não poderia ter ocorrido anteriormente porque a concepção de origem divina das leis tornava a questão da origem das cidades um problema secundário. Na medida em que se passou a acreditar na importância da participação dos homens na construção da identidade de suas comunidades, “(...) pensar o momento da fundação deixou de ser uma curiosidade, para se transformar no núcleo a partir do qual era possível entender o desenvolvimento posterior de sua história. No caso florentino, descobrir suas origens romanas significava descobrir suas origens livres e, portanto, sua vocação para a grandeza” (BIGNOTTO, 2000, p.53). Maquiavel, como herdeiro desta corrente de pensamento, também busca remontar às origens da cidade:

Seja qual for sua origem, ela [Florença] nasceu sob o Império Romano, e nos tempos dos primeiros imperadores começou a ser lembrada pelos escritores. E quando o Império foi invadido pelos bárbaros, Florença foi destruída por Tótila, rei dos ostrogodos e, 250 anos depois, reconstruída por Carlos Magno. Daquele tempo até o ano de 1215 da era cristã, ela viveu sob aquela fortuna por que passavam os que comandavam na Itália. (...) Depois que os pontífices ganharam mais autoridade na Itália e os imperadores alemães se enfraqueceram, todas as cidades daquela província passaram a ser governadas com menor reverência ao príncipe (...) e, assim, nossa cidade, que, como toda Itália, havia muito estava dividida entre guelfos e gibelinos. (MAQUIAVEL, 2007b, p.79-82)

Apontar que Florença teve seu início ligado à expansão de outro povo poderia justificar a pouca evolução de suas instituições. Aliás, os longos anos de divisões tiveram por consequência a desunião generalizada não apenas de Florença, mas de toda península itálica. Um grande mosaico se formou a partir de cinco grandes estados: reino de Nápoles, domínio dos aragoneses; os estados Pontifícios; estado florentino sob o domínio dos Médici; o ducado de Milão, e a República de Veneza. Para maior desonra, os principais potentados se desfizeram das armas próprias:

Os venezianos, quando se voltaram para a terra, desfizeram-se das armas que os tornaram gloriosos no mar e, seguindo o costume dos outros italianos, tinham seus exércitos administrados por outros; o papa, por ser religioso e não lhe caírem bem armas; a rainha Joana de Nápoles, por ser mulher, fazia por necessidade aquilo que os outros faziam por má escolha; os florentinos obedeciam às mesmas necessidades, porque, visto que sua nobreza fora extinta em suas frequentes divisões, aquela república estava nas mãos de homens formados no comércio, que seguiam as ordenações e

a fortuna dos outros. As armas da Itália, portanto, estavam nas mãos de príncipes menores ou de homens sem estado. (MAQUIAVEL, 2007b, p.73)

Orbitando em volta destes ficam os estados menores, independentes em teoria, mas que sobrevivem como podem frente às ambições de seus poderosos vizinhos<sup>63</sup>. De qualquer modo, reduziram a arte das armas a uma situação tão vil que “(...) qualquer capitão medíocre, com uma sombra da antiga *virtù*, os cobriria de vergonha” (MAQUIAVEL, 2007b, p.74). O pior se vê nos povos acostumados a viver em servidão, “(...) por não saber defender-se nem atacar nas lides públicas, logo se submetem de novo ao jugo, que na maioria das vezes é mais pesado do que o anterior” (MAQUIAVEL, 2007a, 65). Se as “(...) cidades que tiveram o princípio livre, como Roma, têm dificuldade para encontrar leis que as mantenham livres, para aquelas que o tiveram na servidão, isso é quase uma impossibilidade”<sup>64</sup>. Foi este o caso de Florença, que por no princípio estar submetida ao império romano e depois ao governo alheio, manteve-se subjugada<sup>65</sup>, e quando do momento de respirar, com grande dificuldade pôde se reordenar. O fato de sua população não estar corrompida<sup>66</sup> foi a salvação da cidade, pois um povo inteiramente corrompido “(...) não pode, nem por um momento, ser livre” (MAQUIAVEL, 2007a, p.65).

Investigar a história de Florença e suas origens poderia trazer luz aos constantes fracassos das reformas políticas nos tempos atuais. Mais do que se alinhar ou criticar a tradição humanista, Maquiavel se interessa pelas causas da grandeza e fraqueza dos estados, sobretudo Florença e Roma. O resultado do confronto entre o modelo político atual com o modelo do passado poderia ser a chave para compreender as misérias de seu próprio tempo e suas possibilidades<sup>67</sup>.

Não é o objetivo mais imediato desta investigação discorrer profundamente sobre os assuntos militares, mas tendo em vista que as considerações sobre as ordenações militares envolvem diretamente a concepção de liberdade externa<sup>68</sup> gostaríamos de fazer breves considerações sobre este assunto. Como introdução, tomaremos a descrição da Itália de 1494 feita por Maquiavel:

---

63 LARIVAILLE, 1988, p. 9

64 Título e assunto do capítulo I, 49 dos *Discorsi*

65 MAQUIAVEL, 2007a, p.145

66 Como atesta o capítulo I,55 dos *Discorsi*: “Em pouco espaço de terreno, houve durante muito tempo três repúblicas: Florença, Siena e Lucca” (MAQUIAVEL, 2007a, p.161).

67 Ver *Discurso sobre as formas de governo de Florença*. MAQUIAVEL, 2010.

68 Ou mesmo a concepção de política como procuramos demonstrar.

Acreditavam os nossos príncipes italianos, antes de experimentarem os golpes das guerras ultramontanas, que a um príncipe basta estar no gabinete a encontrar respostas agudas, escrever belas cartas, mostrar argúcia e sagacidade em ditos e frases, urdir fraudes, ornar-se de gemas e ouro, dormir e comer com mais esplendor que outros, viverem em meio à lascívia, comportar-se com ganância e soberba diante dos súditos, apodreecer no ócio, conceder graus militares de graça, desprezar quem lhes mostre alguma saída louvável, querer que suas palavras sejam respostas de oráculos; nem desconfiavam os coitados que se preparavam para ser presa de qualquer um que os atacasse. Essa foi a origem dos grandes sustos, das súbitas fugas e das miraculosas perdas ocorridas em 1494; e, assim, três poderosíssimos estados que pertenciam à Itália foram várias vezes saqueados e devastados. (MAQUIAVEL, 2006, p. 224)

Maquiavel não foi o primeiro autor renascentista a se pronunciar sobre o uso que se fazia das milícias mercenárias<sup>69</sup> na Itália e a valorização da força bruta na defesa da pátria como elemento de autêntica *virtus* do cidadão<sup>70</sup>, porém não há dúvida quanto à importância dada sobre esse tema em *O Príncipe*<sup>71</sup> e na *Arte da Guerra*<sup>72</sup>. A possibilidade de reviver o sistema militar romano justificava sua descrição minuciosa do modo de proceder dos antigos e a grande admiração dos renascentistas por tudo que vinha do mundo clássico possibilitou que sua visão militar alcançasse maior divulgação nos séculos vindouros. Para defender sua tese, o secretário florentino afirma que “onde as milícias são boas convém que as leis sejam boas” (MAQUIAVEL, 2002, p.181), “deve o príncipe, não ter outra finalidade nem outro pensamento, nem qualquer outra atividade como prática, senão a guerra, seu regulamento e disciplina” (MAQUIAVEL, 2002, p. 195) ou ainda que, sem as milícias, nenhuma ordenação seria possível:

Se fossem consideradas as antigas ordenações, não se encontrariam coisas mais unidas, mais conformes e que, necessariamente, se dão tão bem quanto essas, porque todas as artes que são ordenadas numa cidade [*civiltà*] para o bem comum dos homens, todas as ordenações nela estabelecidas para que se viva no temor das leis e de Deus, tudo seria vão se não fossem preparadas as suas defesas, defesas que se bem-ordenadas, mantêm tais coisas, ainda que estas não sejam bem-ordenadas. (MAQUIAVEL, 2006, p. LXXVII-LXXVIII)

---

69 Por *condottiere* (*condottiero* na forma singular) eram chamados os comandantes que se punham a frente dos estados em troca de dinheiro. O nome provém das *condotta*, documento em forma de contrato militar celebrado entre as partes para o levantamento de tropas. (MAQUIAVEL, 2006, p. X)

70 Bruni e Guicciardini já haviam se pronunciado sobre o assunto. (Cf. POCOCK, 2003, p.203)

71 Particularmente os capítulos XII-XIV.

72 Segundo Pocock (POCOCK, 2003, p. 199) o termo “Arte da guerra” carrega tanto o significado de “arte” no sentido de habilidade militar criativa, quanto de “profissional” da guerra, no mesmo sentido dos ofícios de Florença que eram divididos em artes (vide nota 139).

É interessante notar a aproximação que Maquiavel faz das mudanças ocorridas na organização militar e os eventos produzidos na esfera política. Deste modo a guerra não é vista como um desdobramento ou uma subordinação da política, mas como um inter-relacionamento<sup>73</sup>. Se por um lado a arte da guerra diz respeito ao potencial bélico por si, ou seja, o número de homens armados disponíveis, abundância de recursos destinados às empresas, as fortalezas que protegem as cidades, como posto no capítulo X de *O Príncipe* – cujo tema é como se deve medir a força de todos os principados:

É conveniente que ao analisar um principado façamos ainda uma consideração: o príncipe realmente tem um estado forte o suficiente para, em caso de necessidade, defender seu estado por seus próprios meios ou ele precisa do auxílio de outros para isso? Eu me refiro aos príncipes que são capazes de se defender pelos próprios meios e que podem, por disporem de abundância de homens ou de dinheiro, formar um exército forte o suficiente para enfrentar em batalha qualquer um que venha a assaltá-lo. (MAQUIAVEL, 2002, p. 171)

Por um segundo aspecto, a arte da guerra representa o poder persuasivo das armas, a imagem que um comandante e seu exército<sup>74</sup> faz de si perante outras potências. Parece natural que um estado bem armado tenha maior poder de negociação – para não dizer persuasão – sobre aqueles potentados com menor expressão militar. Com efeito, parece ser comum encontrar estados que se deixam levar mais pela reputação do que pela força. Maquiavel fala dos cuidados com esse aspecto nos *Discorsi* II,11:

Donde se deve notar que as ligas feitas com príncipes que não tenham possibilidade de ajudar, seja por estarem distantes, sejam por não terem forças para tanto, devido á sua desordem ou outra razão, dão mais fama que reforços àqueles que nelas confiam. (...) É o que faz a pouca prudência dos homens, que às vezes, não sabendo nem podendo defender-se, querem incumbir-se da defesa alheia (MAQUIAVEL, 2007a, p.211-212).

---

73 Adverse defende que em Maquiavel guerra é política e política é guerra. “Isto permite manter uma especificidade da arte militar, e ao mesmo tempo, compreender um elemento importante de sua natureza: a aplicabilidade política.” (ADVERSE in MAQUIAVEL, 2006, p. XIII)

74 Foi o caso de Cesar Bórgia quando negociava a paz com Florença. Ele demandou 36.000 ducados anuais o que correspondia aproximadamente ¼ de toda renda da cidade – por um tipo de “proteção”. Ameaçou também colocar Piero de Medici novamente ao poder se não tivesse outras solicitações acatadas. A *signoria* de Florença teve quatro dias para decidir se queriam Cesar Bórgia como amigo ou inimigo, sem caminho do meio (KING, 2007, p.46). Maquiavel era o interlocutor entre o estado e o comandante, e evitar o caminho do meio vai ecoar em diversos momentos da sua obra, particularmente nos *Discorsi*, I,26-27; II, 23.



Foi o que aconteceu com os Médici, quando lhe “valeram a sua prudência e a ignorância dos outros cidadãos” (MAQUIAVEL, 2007a, p.104), demonstrando que política e guerra estão entrelaçadas. E de fato a organização militar e a condução pública permutam qualidades entre si. É o caso, por exemplo, de quando o capitão se vale da fraude contra o inimigo<sup>75</sup>, da retórica usada com seus comandados para infundir-lhes ânimo<sup>76</sup> ou da inspiração religiosa como remédio para uma situação aflitiva<sup>77</sup>. Em contrapartida o político e o cidadão aprendem com a disciplina militar a amar a pátria, a desenvolver a *virtù* guerreira, estimar mais o público do que o privado, não desprezar a pobreza e manter uma cidade livre<sup>78</sup>. Para possibilitar esta realização, é essencial que o governo disponha de sua própria milícia, que são mais confiáveis e leais. A perda da liberdade e a corrupção do corpo político ocorreram quando os homens, por desvio de caráter ou por efeminação delegaram a outros as ações que eles mesmos deveriam cumprir enquanto representantes do público. Os cidadãos, por sua vez, também deveriam estar corrompidos, pois permitiram que estrangeiros ou subalternos agissem privadamente em favor do bem público<sup>79</sup>. Neste caso, qualquer homem de ambição poderia tyrannizar sua pátria pela força ou pela estupidez de um povo que tenha lhe dado autoridade sobre a cidade.

Maquiavel relata casos em que havia guerra “sem sangue”, em que não se atacava durante a noite não se atacava cidades fortificadas não se criavam paliçadas, tampouco se sitiava durante o inverno, tudo para evitar perigos e dificuldades. Conclui então que não há estado seguro sem milícias próprias, porque “sem comandar e ter seus próprios soldados fica na dependência da fortuna e não possui força suficiente para defendê-lo nas adversidades” (MAQUIAVEL, 2002, p.193).

Na república, tão ou mais importante que a conquista é a capacidade de conservar aquilo que se conquistou. É possível dizer que a organização de uma milícia própria é o momento que melhor se constata a importância da participação popular na criação de um estado saudável. O projeto de uma milícia cidadã torna-se muito mais pontual, pois o envolvimento com a defesa da pátria faz com que a população esqueça as pequenas desavenças, principalmente aquelas que envolvem

---

<sup>75</sup> *Discorsi* III,2; III,40

<sup>76</sup> *Discorsi* III,12

<sup>77</sup> *Discorsi* I, 15

<sup>78</sup> MAQUIAVEL, 2006, p.9

<sup>79</sup> Os mercenários poderiam ser comparados com agentes corruptores uma vez que eles realizavam uma função pública sem visar o bem comum.

grandes e povo, que para ver suas exigências realizadas acabam por promover as facções e desunir toda a cidade. Outro ponto positivo é que a obstinação por defender a pátria mãe é muito maior do que defender um estado por mero dever ao soldo pago. Enquanto o cidadão soldado deposita sua *virtù* na pátria, o soldado mercenário nada mais é do que um instrumento na mão de outro homem ou facção.

tropas mercenárias e auxiliares são inúteis e perigosas. Não estará seguro nem tranquilo aquele cujo estado depender de milícias mercenárias, porque elas são desunidas, ambiciosas, indisciplinadas e infiéis. Elas são ousadas entre os amigos, mas são covardes perante os inimigos; não temem a Deus e não são leais aos homens. Com tais milícias a defendê-lo, um príncipe encontra a própria ruína logo ao primeiro ataque inimigo. Em tempos de paz, o príncipe é espoliado pelos soldados mercenários; quando vem a guerra, quem o espolia são os inimigos. (Maquiavel, 2002, p. 182)

Quando a corrupção se instala, os cidadãos armados preferem guerrear, ameaçar e pisotear as leis sem preocupação com o bem público ou com a glória, exceto quando podem de alguma forma ser beneficiados com a espoliação da pátria. Já os soldados armados pela lei e pela ordem não são perigo algum. As armas institucionalizadas transformam ferocidade em bem estar público. Deste modo,

O exercício da cidadania em uma república implica o serviço militar, o cidadão é fundamentalmente um cidadão-soldado. (...) A descoberta de Maquiavel não é, portanto, a da importância de uma boa milícia, mas sim de que uma boa milícia exige uma forma democrática de governo (BIGNOTTO, 1991, p. 161).

A leitura da importância militar por parte de Maquiavel compreende que o chamado para as forças armadas não é pleno, sendo necessário outro elemento que incite o uso da força da violência na conservação dos regimes. Daí se tira a importância da religião, pois “onde há religião, facilmente se podem introduzir as armas; e, onde houver armas, mas não houver religião, esta com dificuldade poderá ser introduzida”. (MAQUIAVEL, 2007a, p.50). Uma cidade que organiza a defesa do seu corpo político com suas próprias armas não garante, apenas com isso, a liberdade de seus cidadãos. Nas relações políticas, contrariando todas as expectativas, não existem meios seguros de evitar a derrota e a escravidão<sup>80</sup>, e a menos que os cidadãos estejam dispostos a pessoalmente defender sua comunidade contra a agressão externa, ela é iminente. Aquelas comunidades que

---

80 Como foi o caso dos samnitas ao confrontar os romanos. *Discorsi*, I, 15.

adotam uma postura efeminada, só podem esperar o enfraquecimento [*debolezza*] dos homens, presas de homens celerados que cedo ou tarde vão reduzi-los a um estado de servidão<sup>81</sup>.

Ainda que a noção de liberdade enquanto independência de agressão externa e autonomia para instituir suas próprias leis estejam bem esclarecidas, a noção de liberdade interna aparenta ser pouco ou irregularmente desenvolvida entre os comentadores. A causa parece ser as diferentes opiniões sobre a orientação política de Maquiavel: se ele é tido como “republicano” ou “despótico”. Aqueles que estudam a “vertente republicana” facilmente identificam na liberdade interna dos estados características do republicanismo moderno ou pelo menos de governos limitados. Alguns inovadores defendem que a teoria da liberdade maquiaveliana antecipa o ideal da social democracia ou do liberalismo, mesmo com evidências apontando que o autor florentino não se preocupa com o direito natural dos indivíduos em relação ao estado, nem com a busca pela igualdade econômica e social<sup>82</sup>. Em nossa opinião, algumas dessas leituras podem realmente ser identificadas no texto maquiaveliano, mas o exame atencioso mostra que a liberdade interna nem sempre se alinha com uma concepção puramente<sup>83</sup> republicana ou liberal. Em nossa opinião, liberdade interna compreende a livre oportunidade dos cidadãos de participar nos negócios da cidade e a constituição de leis e ordenações que tenham como objetivo o favorecimento do bem comum.

A maior fonte de referências teóricas para liberdade interna dos estados está presente no livro I dos *Discorsi*, justo onde Maquiavel discute os assuntos internos das repúblicas. Considerando que esta obra é um tratado de política inspirada no trabalho do historiador de Roma Tito Lívio<sup>84</sup>, não é surpresa que a fonte das referências e reflexões acerca da liberdade das cidades e das instituições esteja na antiguidade. Em seguida, devido ao caráter mais abrangente da obra, *História de Florença* é outra grande fonte de referências teóricas. Por ter a atenção voltada para

---

81 *Discorsi*, II, 2

82 Parece ser o caso da não dominação proposta por Philip Pettit (PETTIT, 1997, p.51). A ideia de não-domação é, segundo o autor, a que melhor expressa o ideal de liberdade. Esta corrente associada ao liberalismo se intitula tributária do pensamento maquiaveliano ao associar seu ideal de liberdade à segurança. Segundo esta corrente, o argumento encontra seu fundamento na passagem dos *Discorsi* (I, 16) em que o autor afirma que um príncipe deve examinar “quais são as razões que fazem tais homens desejar a liberdade; e descobrirá que uma pequena parte deles deseja ser livre para comandar, mas todos os outros, que são infinitos, desejam a liberdade para viverem em segurança”. (MAQUIAVEL, 2007a, p.67)

83 Maquiavel abertamente rejeita as formas puras de governo. Cf. *Discorsi* I,2.

84 59 a.C – 17 d.C

a força militar e as relações externas, *A Arte da Guerra* possui uma referência mais limitada sobre a liberdade interna, concentrada no papel das milícias na conservação do regime livre já estabelecido. Pela natureza de um trabalho mais voltado para o governo régio, em *O Príncipe* encontramos apenas nos capítulos V, IX e X considerações diretas acerca da liberdade. A primeira diz respeito a firmeza dos povos livres em oposição aqueles habituados com a obediência (MAQUIAVEL, 2002, p.138-139). Na segunda passagem o regime da liberdade se apresenta como uma das três formas de governo possíveis ao principado: principado, liberdade ou licença (MAQUIAVEL, 2002, p.165). Nota-se que segundo esta orientação, o principado civil *optimate*<sup>85</sup> pode ser identificado como um regime livre<sup>86</sup> mesmo existindo no âmago da nobreza uma maior disposição para trair a liberdade em troca de bens pessoais. Isso porque em tese não há qualquer impedimento para que o grupo dominante aja em favor do povo, aliás, o príncipe que possui o apoio popular governa com mais segurança (MAQUIAVEL, 2002, p.168). Já no pequeno tratado *Discurso sobre as formas de governo de Florença*, Maquiavel apresenta a justificativa de escolher um modelo predominantemente republicano (apesar de visar a manutenção da hegemonia dos Médici), sobretudo quando se refere ao regime de igualdade e desigualdade presente no interior das cidades:

Em todas as cidades nas quais é grande a igualdade entre os cidadãos, não se pode ordenar um principado senão com máxima dificuldade, e que, naquelas cidades nas quais é grande a desigualdade entre cidadãos, não se pode ordenar uma república. (MAQUIAVEL, 2010, p.66).

Segundo esta distribuição, tal como buscaremos demonstrar, define-se o “humor” da cidade, se mais apropriada a uma república ou reino e, por consequência, sua inclinação ou não para o regime livre. Esta assertiva confirma a existência de uma forma de governo mais apropriada para estabelecer uma vida livre, bem como a existência de formas em que o estabelecimento da liberdade é tarefa impossível.

---

<sup>85</sup> Maquiavel opta em suas obras por manter-se fiel à terminologia latina apesar da sinonímia com o termo grego aristocracia, este nunca utilizado. Na Roma antiga o termo *optimate* designava os altos membros da nobreza, patrícios e senadores.

<sup>86</sup> Em nossa opinião por mais livre que seja o regime instalado no principado civil, este jamais irá alcançar o mesmo grau de liberdade promovido por uma república. Retomaremos esta ideia ao longo desta dissertação.

Há muitas referências na obra maquiaveliana identificando os elementos que compõe as cidades livres. Essa identificação acontece por contraste com principado, tirania, nobreza, licença e como ausência destas condições. Em outros momentos encontramos a identificação direta do modelo institucional das repúblicas quando da descrição de um regime livre. A superioridade política é descrita no segundo capítulo dos *Discorsi*:

Porque são grandes os proveitos colhidos pelas cidades e províncias que vivem livres em todos os lugares, como acima dissemos, por serem mais numerosos os povos, já que são mais livres e mais desejáveis os matrimônios, visto que cada um, de bom grado, tem a prole que acredita poder sustentar, sem temer ser despojado de seu patrimônio; ademais, todos sabem muito bem que não só nasceram livres, e não escravos, como também que, se tiverem *virtù* para tanto, poderão tornar-se príncipes. As riquezas multiplicam-se mais, tanto as produzidas pela agricultura quanto as produzidas pelos ofícios [*arti*]. Porque todos procuram multiplicar as coisas e adquirir os bens de que acreditam poder gozar. Por esse motivo, os homens competem pelas vantagens públicas e privadas, e ambas crescem maravilhosamente. O contrário de todas essas coisas é o que se vê nas cidades que vivem em servidão. (MAQUIAVEL, 2007a, p.191)

Esse regime só é alcançado quando são satisfeitos certos elementos. As palavras que iniciam os *Discorsi* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 5) mencionam a natureza invejosa dos homens, tornando implícita a sugestão que a ideia de bondade natural do homem ficou no passado medieval. Disto se tira a necessidade de verificar se as leis são capazes de aquietar os humores dos nobres e do povo, ou na sua impossibilidade, impedi-los de agir mal<sup>87</sup> (MAQUIAVEL, 2007b, p.221). Mais preparado para os novos tempos, aqueles que estabelecem a república e ordenam suas leis devem pressupor que “(...) todos os homens são maus [*rei*]<sup>88</sup> e que usarão a malignidade de seu ânimo sempre que para tanto tiverem ocasião” (MAQUIAVEL, 2007a, p. 20). Esta premissa é importante porque invariavelmente os homens tendem ao mal e na falta de censura seus sucessores podem fazer um mau uso daquilo que virtuosamente tenha sido construído<sup>89</sup> (MAQUIAVEL, 2007a, p.42). Tal tendência ao mal está de certo modo relacionada com a perda da bondade e da

---

87 É importante distinguir o problema ético-político da propensão ao mal dos homens e os prejuízos que estes tipos de homens corrompidos causam ao estado que aparece na obra maquiaveliano daquela problemática do mal “tradicional”, isto é, a questão filosófica da malignidade ou bondade do homem e a existência de Deus sob a perspectiva lógica, ontológica, epistemológica, etc.

88 Derivado do latim *reus*, *rei* tem o sentido de partes litigantes ou de acusados/culpados.

89 Uma medida preventiva oferecida de maneira inata pelas repúblicas não corrompidas é o cuidado que a coisa ordenada por um agente singular seja amparada por múltiplos agentes (MAQUIAVEL, 2007a, p.42).

religião, um reflexo da corrupção que se estendeu no corpo político (MAQUIAVEL, 2007a, p.160). Conforme dito anteriormente, quando um corpo está completamente corrompido, isto é, quando a corrupção atinge tanto os membros (população) quanto a cabeça (governo), não há leis e ordenações favoráveis à república que permite sua instauração. Concordamos que as boas leis por certo requerem bons costumes [*costumi*] para serem observadas, disto nos dá testemunho o exemplo dos *Discorsi* I,11:

E sem dúvida, quem hoje quisesse criar uma república encontraria mais facilidade nos montanhese, do que naqueles que estão acostumados a viver nas cidades, onde a civilidade [*civiltà*] é corrompida: e um escultor extrairá com mais facilidade uma bela estátua do mármore bruto do que dum mármore mal esboçado por outrem. (MAQUIAVEL, 2007a, p. 51)

Segundo Maquiavel, os estados apresentam uma variação entre forma, matéria e ordenação. Da boa ou má relação entre estes elementos podemos determinar certos fatores como estabilidade, segurança e liberdade nos estados. A metáfora supracitada do mármore bruto faz referência à matéria na qual o fundador/ordenador dá uma forma<sup>90</sup>. De modo sintético, em Maquiavel matéria é o conteúdo de uma forma. Recorrentemente associada com a cidade (onde a matéria de uma cidade é sua população) ou com o exército (onde a matéria de um exército é os soldados que o compõe), a matéria identifica-se na obra maquiaveliana como boa ou má, corrupta ou incorrupta, bruta ou lapidada. Altamente moldável, a matéria guarda em si a memória de suas experiências passadas de sorte que é mais fácil lidar com uma matéria pouco trabalhada do que uma que tenha sido condicionada por uma forma. Por sua vez, forma em Maquiavel é entendida como o elemento que ordena a matéria; são os conjuntos de leis, constituição e diretriz de um estado ou a constituição [*ordinanza*] de um exército; aquilo que é estampado na matéria. Por isto se diz que os fundadores/ordenadores dão forma à matéria. Sem dúvida a matéria é condicionada e comandada pela forma, mas é preciso haver uma consonância entre os dois elementos, como explica Maquiavel:

---

90 A relação entre matéria e forma tem sua origem na tradição aristotélica do Hilemorfismo – junção das palavras gregas *hylé* (matéria) + *morphé* (forma) – e o seu consequente desenvolvimento escolástico. Esta doutrina, aliada com a concepção de corrupção do corpo político, ecoa no pensamento político maquiaveliano.

Porque, para um sujeito mau, as ordenações e os modos de vida ordenados são diferentes dos que se ordenam para um sujeito bom; e a forma não pode ser semelhante em uma matéria de todo contrária. (MAQUIAVEL, 2007a, p.75)

Cremos que deste modo, a matéria não poderia ser tida apenas como um elemento passivo, restringida ao condicionamento aplicado por uma forma, mas interpretada como elemento vivo que interage na determinação da forma, possibilitando um resultado melhor ou pior para aquele que funda/ordena de acordo com maior ou menor seja sua *virtù*. Isto acontece porque a matéria possui uma disposição para o desordenamento de si e a negação da forma impressa, o que aumenta a dificuldade daquele que a modela ou de se manter modelada. Esse movimento contínuo é natural e lento, mas pode ser acelerado ou retardado conforme a ação (ou falta de ação) do fundador/ordenador sobre ela. Por isto se diz que um agente fundador/ordenador dando vida à matéria bruta o faz com maior segurança do que aquela feita sobre a matéria já lapidada e que quem quiser fundar ou ordenar um estado, milícia ou instituição com sucesso deve estar só, para pode manejar do seu próprio modo. Do contrário, as várias mãos que interagem com a matéria poderiam lhe ser prejudiciais, pois no mais das vezes não há acordo entre os homens sobre as diferentes opiniões. E se faltar *virtù* a algum deles é de se esperar um resultado pior na obra a ser realizada.

Deve-se ter como regra geral que nunca, ou raramente, ocorre que alguma república ou reino seja, em seu princípio, bem-ordenado ou reformado inteiramente com ordenações diferentes das antigas, se não é ordenado por uma só pessoa. Aliás, é necessário que um homem só dite o modo, e que de sua mente dependa qualquer dessas ordenações (...) e não deve deixar a outro a autoridade que tomou: porque, visto que os homens são mais propensos ao mal que ao bem, seu sucessor poderia usar ambiciosamente aquilo que ele virtuosamente tivesse usado. Além disso, ainda que um só seja capaz de ordenar, a coisa ordenada não durará muito se repousar sobre os ombros de um só, mas apenas quando for entregue aos cuidados de muitos, e a muitos couber mantê-la. (MAQUIAVEL, 2007a, p.42)

Outro produto da interação entre matéria e forma é o hábito de uma população. Maquiavel vai chamar este hábito de costumes [*costumi*], que em linhas gerais compreende o modo de agir, a educação, o temperamento de uma cidade e no limite da interpretação a sua moralidade. O termo é um importante referencial para a ação institucional em uma cidade, pois através dos costumes é possível

simultaneamente medir o nível de civilidade [*civiltà*]<sup>91</sup> de um estado e os limites da ação – a corrupção<sup>92</sup>.

Desta exposição tiramos o papel educativo das leis, que intensifica na mente dos homens o temor da pena por cometer uma transgressão. Este medo refreia os ânimos e a esperança de agir impunemente (MAQUIAVEL, 2007a, p.131). Se esta alternativa não fizer os homens bons, pelo menos não o fazem agir apenas em proveito próprio. Com relação à pretensa maldade humana, é preciso pressupor que os homens são maus, de maneira preventiva, não que a maldade seja um elemento permanente e imutável da natureza humana, afinal nenhuma instituição satisfatória poderia ser erigida se todos os homens fossem de fato maus e tornaria impossível operar a conversão de homem perverso em sujeito político:

Os homens não fazem bem algum, a não ser por necessidade; mas, onde são muitas as possibilidades de escolha e se pode usar da licença, tudo logo se enche de confusão e desordem. Por isso se diz que a fome e a pobreza tornam os homens industriais, e que as leis os tornam bons. E, quando uma coisa funciona bem por si mesma, sem leis, não há necessidade de lei; mas, quando falta o bom costume, a lei se faz necessária. (MAQUIAVEL, 2007a, p.20)

Importante salientar que é necessário ao agente político que preserva o regime de igualdade que observe e submeta-se às leis por ele instituídas. Somente um governante corrompido é capaz de acreditar que a autoridade civil está inteiramente à sua disposição. Ao reduzir as leis em meras coadjuvantes do jogo político, o agente as destrói e compromete a sobrevivência do estado, uma vez que a população prontamente se ressentida da injustiça cometida:

Quis a sorte que um popular morresse numa briga da qual participaram vários nobres, entre os quais Corso Donati (...) o que lhe valeu ser preso pelo capitão do povo; e, não se sabe bem por quê, fosse porque Corso não tinha culpa, fosse porque o capitão temesse condená-lo, ele foi absolvido. Tal absolvição desagradou tanto ao povo que este empunhou armas e correu à casa de Giano della Bella, para pedir-lhe que, com sua intervenção fizesse cumprir as leis que ele mesmo tinha inventado. (...) estimulou a procurar os Senhores e queixar-se. O povo, portanto, muito indignado, por se sentir ofendido pelo capitão e abandonado por Giano, não procurou a

---

91 Civilidade é uma cidade ordenada de acordo com um governo reto, com leis e ordenações. (Cf. ARANOVICH, 2007b, p.598)

92 A corrupção pode ser atribuída ao desencontro entre forma e matéria: “Existe corrupção, não porque as ordenações tenham se tornadas corruptas, mas porque a realidade se altera de tal modo que a forma perde a capacidade de responder à matéria, ou seja, quando já não tem a capacidade de conter os maus costumes, as ambições, a cobiça.” (ARANOVICH, 2007b, p.599)



Senhoria, mas foi ao palácio do capitão, tomou-o e saqueou-o. Esse ato desagradou a todos os cidadãos, e aqueles que queriam a ruína de Giano o acusavam. (MAQUIAVEL, 2007b, p.96-97)

Girolamo Savonarola, também conhecido como “profeta desarmado” em *O Príncipe*, incorreu no mesmo erro de não observar uma lei que foi criada em seu governo. Tomando os *Discorsi* como referência é possível constatar que este gesto aliado com a fraqueza militar foi a principal fonte de ruína do frade:

Com a ajuda do frade Jerônimo Savonarola, cujos escritos mostram a doutrina, a prudência e a *virtù* de seu ânimo; (...) criou-se uma lei que possibilitava recurso ao povo (...) cinco cidadãos queria recorrer, o que não lhes foi permitido, deixando-se de observar a lei. *Isso prejudicou mais a reputação daquele frade do que qualquer outro acontecimento. (Grifo meu).* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 135)

Posto deste modo, a observação da lei, a fiscalização das armas e a presença de bons costumes criam um ambiente propício para o desenvolvimento da liberdade cívica da cidade, ou aquilo que descrevemos como liberdade interna. Conforme apontado por José Luiz Ames,

Machiavelli refere esses diferentes fatores às vezes como instituição, às vezes como conceitos. Refere-se às leis como justiça, legislador, como punição legal, ou ainda como ideais almejados pelo direito constitucional ou consuetudinário. Esses fatores se sobrepõem e se sustentam mutuamente. Assim, as leis como sanções, supõem o emprego da força ou das armas, e as armas, enquanto força organizada, supõe ordenamento ou leis. As leis sem as armas são palavras vazias. Os bons costumes internalizam, é verdade, a obediência e o consentimento sem a ostentação da força. Esta, porém, precisa estar atuante na lembrança para que os costumes não se corrompam. Por isso, é uma falha irreparável não providenciar em tempo a colocação do freio das leis ali onde o arbítrio e o caos, a ambição das facções e a violência das lutas tomaram conta ameaçando levar à ruína o Estado todo. (AMES, 2002, p. 23)

#### **1.4.3 Forma e matéria da liberdade: a recusa do modelo principesco**

Para escapar da distinção política tradicional de principado e república como governo de um e governo de muitos e com o intuito de tornar mais visível as razões de eleger a república como forma de governo da liberdade por excelência e tornar mais clara a relação entre forma e matéria, consideramos oportuno fazer um breve

percurso pelas formas de governo presentes na teoria maquiaveliana<sup>93</sup>. Sabe-se que uma característica comum aos principados e repúblicas é que ambos os estados podem ser tidos como bem ordenados, isto é, quando a matéria se adéqua com a forma; mal ordenados, quando uma reforma política no governo é passível de restaurar as imperfeições do corpo político; corrompido, quando o grau de civilidade alcançou um nível impossível de gerência e uma intervenção constitucional (governo régio) é necessária. A principal distinção entre as duas formas puras de estado é que na república não existe qualquer subordinação da população a particulares, mas todos se conformam a um regime de leis de modo mais “igualitário”; esta será uma das razões pela qual a república se identifica com o regime da liberdade e com o regime de igualdade.

Se for possível afirmar a existência de um ponto comum entre os diferentes tipos de principados<sup>94</sup>, nós os caracterizamos pela existência de uma autoridade que se coloca acima da comunidade política, tal como na eleição de um particular promovida por uma parcela da população, ou quando da dominação militar e política de uma facção sobre o restante da cidade. Neste sentido, o principado maquiaveliano identifica-se com o regime da desigualdade. Analisando os principados mais atentamente, excluimos a possibilidade de enquadrar os principados como modelo de cidade livre independente de sua forma ou modo de condução. Os métodos utilizados para adquirir o estado justificarão apenas a sentença proferida sobre sua boa ou má ordenação, a facilidade ou dificuldade de sua conservação, mas jamais poderá ser instrumento de mensuração da liberdade da cidade. Este parecer justifica-se porque nos principados a matéria é marcada pela desigualdade, não observam o bem comum, possuem alto risco de corrupção do soberano ou de seus sucessores, impõe um costume [*costum*] servil e porque não acomoda os diferentes humores presentes nas cidades. A marca da desigualdade aparece até mesmo nos principados bem ordenados. O diferencial é que estes estados reduzem a autoridade absoluta do soberano, submetendo-os às leis (MAQUIAVEL, 2007a, 68) e transferindo esta autoridade para as instituições, como foi o caso do parlamento da França (MAQUIAVEL, 2002, p.222). A única

---

93 Principados e repúblicas (cf. *O Príncipe*, I, 1)

94 “Os principados ou são hereditários (...) ou são novos. Os novos ou são inteiramente novos (...) ou são como membros anexos ao estado hereditário do príncipe que os adquire (...). Os domínios assim formados estão habituados ou a viver sob um príncipe ou a ser livres. E se adquirem ou com armas de outrem, ou com as próprias, graças à fortuna ou à *virtù*.” (MAQUIAVEL, 2002, p.113)

autoridade absoluta que o governante deve possuir é aquelas relacionadas aos assuntos militares<sup>95</sup>, pois se faz necessário plenos poderes com vista a uma rápida deliberação (MAQUIAVEL, 2006, p.16).

Certamente a existência de nobres [*gentiluomini*]<sup>96</sup> na cidade aumenta a possibilidades de se instaurar ou manter um principado. Este se desenvolve com maior domínio onde abertamente se aceita a submissão a grandes proprietários de terra que por meio de favores tomam a autoridade pública para si e influenciam os rumos da cidade de acordo com suas ambições. Não sem motivos, Maquiavel afirma no capítulo I,55 dos *Discorsi* que onde existam gentis-homens não poderá ser criada uma república e quem quiser constituir um principado precisará promover a desigualdade na cidade, “dando poderes para uns e retirando de outros” (MAQUIAVEL, 2007a, p. 161). Posto deste modo, associaremos definitivamente a imagem dos principados com “regime de desigualdade” ou com “cidades onde a matéria é desigual”. Agora, retomando o exemplo do reino da França, as classes intermediárias entre o rei e o povo compartilham da autoridade soberana: “(...) os nobres [*gentiluomini*] submetem os povos, o príncipe submete os nobres, e o rei submete os príncipes” (MAQUIAVEL, 2010, p.66) formando uma “harmonia” entre aqueles que dominam e os que são dominados.

Refletindo sobre o modo de condução pública da França, somos confrontados com a possibilidade de um estado ser considerado bem ordenado mesmo sem almejar a liberdade – lembrando que o objetivo principal do governo principesco é a segurança do estado e do regente<sup>97</sup>. Evidente que aceitar impetuosamente esta premissa implicaria em desvincular a liberdade da organização política do estado, o que de fato não parece muito promissor. Por certo não é a

---

95 Em vários regimes, incluindo aqui a república romana, encontramos a previsão constitucional de instituir ditadores, chefes de guerra, capitães, entre outros capacitados para assumir o controle do estado em momentos de guerra. Maquiavel aponta o perigo que incorrem as repúblicas que não possuem este dispositivo constitucional. (MAQUIAVEL, 2007a, p. 107-108)

96 “Para esclarecer o que é chamado de gentil-homem, digo que gentis-homens são chamados os que vivem ociosos das rendas de suas grandes posses, sem cuidado algum com o cultivo ou com qualquer outro trabalho necessário à subsistência. Esses são perniciosos em todas as repúblicas e em todas as províncias, porém mais perniciosos são aqueles que, além de terem as fortunas de que falamos, comandam em castelos e têm súditos que lhes obedecem.” (MAQUIAVEL, 2007a, p.161)

97 Isto quando não se mesclam príncipe e principado, tomando aqui o sentido próximo da acepção de *stato*. Segundo Michael Senellart em *As artes de governar*, “(...) a palavra era de uso corrente na literatura política do século XV para designar o poder de um homem ou grupo no comando da cidade. Assim falava-se do *stato de’ Medici*. É Nesse sentido de autoridade, de preeminência, circunscrito ao *sujeito* do poder, que Maquiavel a emprega mais frequentemente. A expressão *mantenere lo stato*, para o príncipe, é então sinônimo de *se mantenere nel suo stato*– ‘manter-se em sua posição’. *Stato* remete portanto ao interesse próprio do príncipe, diferente do da cidade, quando não lhe é contrário.” (SENELART, 2006, p.226. **Grifos do autor**).

liberdade que define a boa ou má ordenação do estado, mas com certeza resulta de sua boa ordenação<sup>98</sup>. Então como resolver o impasse entre principados bem ordenados e liberdade a exemplo do reino da França? Ora, se analisarmos com maior atenção, percebemos que para os nobres –agentes políticos por excelência do regime principesco – liberdade política significa liberdade de dominação. O desejo excessivo de uns de dominar e a capacidade efetiva de outros de não ser dominado, produzem entre si elementos que favorecem a liberdade, como o parlamento francês e a criação de uma milícia própria. A fraqueza destes regimes encontra-se justamente no número limitado de beneficiários dos bens produzidos:

É fácil entender a razão, pois o que engrandece as cidades não é o bem individual, e sim o bem comum. E, sem dúvida, esse bem comum só é observado nas repúblicas, porque tudo o que é feito, é feito para o seu bem, (...) O contrário ocorre onde há um príncipe, onde, no mais das vezes, o que é feito em favor do príncipe prejudica a cidade, e o que é feito em favor da cidade o prejudica. (MAQUIAVEL, 2007a, p.187)

Por certo o sentido aqui não é de justiça social ou a defesa do povo, embora essas interpretações possam ser encontradas no pano de fundo da obra. Antes, o significado da crítica consiste em que os principados ficam limitados em crescimento populacional, em distribuição de poderes, em desenvolvimento civil, aliás, a menor das consequências deste procedimento a redução do crescimento em poder e riqueza (MAQUIAVEL, 2007a, p.187). Motivação esta que deveria nortear todas as ações do governante que almeja a grandeza e realizar grandes feitos.

Quanto aos principados mal ordenados, estes podem ser representados pelos estados italianos. Por muito tempo tais estados permaneceram desorganizados, sem milícia própria ou sem defesas contra quem quisesse abusar de suas leis e do seu corpo político<sup>99</sup>. A essas características se acrescentam as inúmeras dificuldades geradas pelas incursões estrangeiras e pela política intervencionista da Igreja católica romana. Por fim, a exemplo de Florença, as reformas políticas internas eram feitas em vista da segurança de apenas uma parcela da cidade – coisa que nunca era alcançada por conta da outra parcela que permanecia descontente (MAQUIAVEL, 2010, p.61). Como não havia tribunal a que recorrer, Florença fomentava a criação das perigosas facções que por sua vez

98 Daí a importância de se pensar a adequação entre matéria e forma desde a fundação das cidades.

99 Conforme apresentado na exortação final de *O Príncipe*.

produziam inúmeros exílios, confusões e mortes.

Mas em Florença de início dividiram-se os nobres, depois os nobres e o povo e por último o povo e a plebe; e muitas vezes ocorreu que uma dessas partes, que se tornara superior, dividiu-se em duas: delas nasceram tantas mortes, tantos exílios, tantas destruições de famílias quantas jamais nasceram em alguma cidade de que se tenha memória. (MAQUIAVEL, 2007b, p. 8)

Maquiavel confirma que o motivo porque Florença nunca teve a forma apropriada de principado ou de república deve-se a um desarranjo de suas ordenações que não convinham com a sua forma (MAQUIAVEL, 2010, p.59) e justifica sua posição afirmando que sua cidade natal não podia ser principado porque as deliberações aconteciam segundo a vontade de muitos; não poderia ser uma república porque os humores não eram perfeitamente acomodados. Na *História de Florença* encontramos o parecer sobre o modo salutar e o perigoso dos embates no interior das cidades:

Na verdade, algumas divisões as prejudicam, outras as beneficiam; as que as prejudicam nascem junto aos partidos<sup>100</sup> e os partidários, as que as beneficiam, se mantêm sem estes nem aqueles. Então o fundador de uma república, não podendo impedir que nela existam inimizades, pelo menos deve providenciar que não existam partidos. (MAQUIAVEL, 2007b, p.422)

O excesso de desejo dos gentis homens [*gentiluomini*] aliado com a falta de leis e ordenamentos adequados<sup>101</sup> tornaram Florença – e outros estados de semelhante condução – incapaz de produzir uma cidade livre<sup>102</sup> desde sua fundação:

Florença, que, por ter sido no princípio submetida ao império romano e ter vivido sempre sob o governo alheio, passou longo tempo subjugada [*abietta*], sem pensar por si mesma: chegada a ocasião de respirar, ela começou a constituir suas ordenações, que, misturando-se às antigas, que

---

100 Partido tem em Maquiavel um significado diferente do termo moderno. Aqui significa algo como uma associação política que visa obter bens privados (em oposição ao bem comum).

101 Associado com a falta de armas próprias e o desprezo pelo culto religioso.

102 É preciso observar que a aspiração dos florentinos à liberdade tem aqui um sentido ambíguo, entre desejo de independência e vontade de estabelecer um regime republicano, e que Maquiavel joga sobre sua indeterminação a fim de poder fazer passar o primeiro pelo segundo. Silencia sobre o conflito dos grandes e do povo, para afirmar um desejo sem objeto particular, levando a crer que a cidade no seu conjunto deseja a liberdade ou antes, deseja a mesma liberdade, enquanto que os dois humores desejam a liberdade, o vimos, cada qual à sua maneira, e que a liberdade como independência não implica as instituições republicanas. (GAILLE- NIKODIMOV, 2004, p. 140)

eram ruins, não poderiam ter sido boas: assim, foi-se ela arranjando por duzentos anos, intervalo de que se tem segura memória, sem jamais ter possuído um estado pelo qual pudesse realmente ser chamada república. E essas dificuldades, que nela existiram, sempre existiram em todas as cidades que tiveram inícios semelhantes. (MAQUIAVEL, 2007a, p.145)

Embora Maquiavel não exclua a possibilidade de uma cidade de origem serva se tornar livre, nos *Discorsi* I,2 Maquiavel explica a fortuna que coube a sua cidade natal:

E como tais cidades não são livres na origem, raras são as vezes em que realizam grandes progressos [*processi*], e entre elas é possível contar as que são capitais de reinos. Semelhante a essa foi a edificação de Florença, sob o império romano (que ou foi edificada pelos soldados de Sila, ou pelos habitantes dos montes de Fiesole, que, confiantes na paz que houve no mundo no tempo de Otaviano, reuniram-se para morar na planície, às margens do Arno): e assim não seria possível, em seus primórdios, aumentar seus territórios além daqueles que por cortesia do príncipe lhes eram concedidos (MAQUIAVEL, 2007a, p. 09)

Não cabe a este trabalho esgotar as possíveis interpretações da relação entre Florença e Roma ou Florença e outros estados modernos, mas consideramos importante mostrar que Maquiavel busca comparar as duas cidades, apontando que este tema é de grande relevância para compreender o seu pensamento político, sobretudo no que diz respeito à questão da fundação, corrupção e conflito humoral.

Escolhemos centrar atenção para o caráter frágil que se encontrava Florença com o intuito de futuramente tornar mais palpável o comparativo entre o cristianismo e a religião pagã antiga, no que pretendemos demonstrar que a religião antiga favorecia a política romana em suas glórias enquanto que a religião moderna, além de causar prejuízos aos estados italianos, é corresponsável por suas misérias<sup>103</sup>.

Os estados mal ordenados, sobretudo as repúblicas, produzem dois vícios distintos: licença e servidão. Segundo Maquiavel, os populares são tidos como arautos da licença enquanto que os grandes são tidos como arautos da servidão:

As cidades, sobretudo as que não são bem ordenadas e são administradas com o nome de repúblicas, mudam frequentemente de governo e de estado, não variando entre liberdade e servidão, como pensam muitos, mas sim entre servidão e licença. Porque apenas o nome liberdade é celebrado pelos arautos da licença, que são os populares, e pelos da servidão, que

---

103 Sobretudo por impedir a unificação da Itália e por diminuir a devoção religiosa.

são os nobres, pois nenhum deles deseja submeter-se às leis nem aos homens. (MAQUIAVEL, 2007b, p.221)

A principal característica que distingue o regime licencioso do regime de servidão é a ausência de governo ou de um poder constituído. Este modelo é muito comum quando os governantes das cidades eram exilados ou quando das revoltas populares e estes assumiam o controle das instituições. A razão principal para esta alternativa é o medo da perda da liberdade e de suas potencialidades.

Por sua vez, o regime de servidão se caracteriza pela existência de um poder arbitrário operante e somente com muita sorte poderá vir a ser chamado de *vivere civile*. Apatia civil e falta de disposição para a ação são os principais sintomas. Mesmo que um povo governando por um príncipe de longa data encontre-se livre por alguma razão, a falta de manejo do povo servil com a coisa pública faz com que não saibam o que fazer com essa liberdade recém adquirida, no mais das vezes colocando-se sob o jugo de outro senhor:

Ocorre a um povo, que, acostumado a viver submetido ao governo de outros, por não saber defender-se nem atacar nas lides públicas, por não conhecer os príncipes nem ser por eles conhecido, logo se submete de novo ao jugo. (MAQUIAVEL, 2007a, p.65)

Os homens, sendo criados como animais cativos, dificilmente escapam de uma nova dominação, mesmo se dispendo a não o sê-lo. O capítulo V de *O Príncipe* explica a razão:

Estando, por um lado acostumados a obedecer e, por outro, sem o seu antigo príncipe, não são capazes de entrar em acordo para eleger dentro deles, um novo príncipe e não sabem governar a si mesmos. (MAQUIAVEL, 2002, p.138)

Com a mesma voracidade os antigos toscanos estimavam a liberdade e odiavam o título de príncipe, tanto para si quanto para os outros:

Os toscanos deliberaram não dar ajuda aos veienses enquanto estivessem submetidos ao rei, por julgarem que não convinha defender a pátria deles, se já a haviam submetido a outrem. (MAQUIAVEL, 2007a, p. 187)

Os que se submetem ao domínio de outrem não se dão conta do benefício

perdido que consiste em “(...) poder cada um gozar livremente e sem temor das coisas que tem” (MAQUIAVEL, 2007a, p.65). Além do mais, aqueles que buscam no príncipe uma pretensa segurança não levam em consideração que a mesma voz que os protege também tem o poder de condená-los.

Para além destes dois vícios, impera a corrupção e esta se põe no limite da dissolução do corpo político. A corrupção do corpo político possui graus, podendo afetar uma ou mais partes da cidade (o governante, a população ou ambos). Quando ela afeta apenas o busto, parte responsável por organizar as leis e as ordenações é de fácil remédio, bastando alguém de maior *virtù* surgir para restaurar a cidade a sua plena saúde. Quando os membros estão degenerando, é necessário uma purgação através de novas leis e ordenações que renovem o respeito pela pátria. Se a corrupção afeta todo o corpo, então o resultado é uma corrupção generalizada. A cidade que cair sob tal fortuna não poderá nem por um breve instante ser livre. Cabe lembrar que a corrupção do povo pode ter origem na corrupção do governante, pois este ao desrespeitar as leis, transmite esse modo de conduta (*costumi*) pérfido ao povo, o que acarreta na perda das virtudes cívicas (*virtù*). É possível também que um povo vivendo em ócio e relaxamento, talvez acometido por um longo período de paz ou por magistrados inaptos acabam por permitir a degradação de si e, uma vez corrompidos, “(...) de nada valeriam leis bem ordenadas se estas não forem criadas por alguém que, com extrema força, as faça observar, a tal ponto que a matéria se torne boa” (MAQUIAVEL, 2007a, p.71).

Alguém poderia objetar que a antítese entre liberdade e principado (governo de um ou poucos) não está tão claro quanto a antítese entre liberdade e tirania (governo corrupto). De fato, Maquiavel não opõe principado com repúblicas (governo da liberdade) com a mesma veemência que opõe governo corrompido com repúblicas, mas queremos chamar atenção que regime principesco é mais suscetível ao acaso do tempo e a contínua ação da corrupção. O principado tende a ser despótico ou tirânico, com a diminuta sucessão de bons príncipes<sup>104</sup>. Comumente associado ao desvio do caráter dos herdeiros que acreditam nada precisar fazer além de sobrepujar os outros em suntuosidade e lascívia de modo que, começando a ser odiado e, atemorizado por tal ódio, logo parte do temor ao ataque, culminando rapidamente em uma tirania (MAQUIAVEL, 2007a, p.15). O mesmo ocorre com o

---

104 *Discorsi*, I,2



governo de poucos, que fresca na memória a tirania passada conduziam-se segundo as leis e conservavam com todo o cuidado as coisas públicas e privadas. Com a sucessão, ou por não conhecerem o mal ou não querer satisfazer com o bem, promovem todo o tipo de violência contra a civilidade, instaurando assim um governo de poucos (MAQUIAVEL, 2007a, p.16). Outra razão para a diminuta disposição pela vida civil presente no principado se dá pela desigualdade presente no interior da cidade que somente poderá vir a ser igualada por “(...) meios extraordinários [*grandissimi straordinari*]<sup>105</sup>, coisa que poucos sabem ou querem fazer.” (MAQUIAVEL, 2007a, p.72)

A única forma capaz de restaurar a saúde de uma cidade inteira ou parcialmente corrompida, independente se república ou principado, é o braço régio, que também é conhecido por forma régia ou governo régio. Ironicamente, esta forma se caracteriza por ser um governo absoluto e extraordinário de um. Justamente por estar só no governo, o agente público está mais apto a dar coesão e estabilidade para o corpo político. Ao contrário de uma tirania, o governo instaurado é transitório, como, por exemplo, para reestabelecer a ordem e promover a igualdade em uma cidade “(...) deve-se repreender quem é violento para estragar, e não quem o é para consertar” (MAQUIAVEL, 2007a, p. 41). Entre os antigos romanos este papel era dado pelos cônsules aos ditadores “(...) quando acontecesse algo que levasse Roma a precisar desse poder régio” (MAQUIAVEL, 2007a, p.108). Este modelo é o mais apropriado – isto quando não o é a única solução – para uma cidade que está inteiramente corrompida e seu governante deseja dar um bom governo. É de se comparar tal necessidade com as ações de César Bórgia descritas no capítulo VII de *O Príncipe* :

Ao apoderar-se da Romanha, ele constatou que ela vinha sendo comandada por fracos senhores, os quais mais espoliavam do que governavam os seus súditos e lhe davam motivo de desunião, pois aquela província estava cheia de latrocínios, de tumultos e todo tipo de violência. O duque julgou necessário dar bom governo à Romanha, parara torná-la pacífica e obediente ao braço régio. Colocou ali, então, Ramiro de Orco, homem cruel e ativo, ao qual deu plenos poderes. Em pouco tempo, Orco pacificou e uniu a Romanha (...) julgando desnecessário tanto autoritarismo, constituiu um juízo civil no centro da província, com um presidente civil ilustre e benquisto, no qual a cidade tinha um representante. (MAQUIAVEL,

---

105 Extraordinário [*straordinario*] opõe-se a ordinário, isto é, aquilo que é feito conforme a ordem estabelecida ou ordenação. Neste sentido extraordinário é aquele que age contra a ordem, na ilegalidade, tal como os tiranos. Outro sentido comum na obra de Maquiavel é o de excepcional, aquilo que está além da ordem estabelecida ou é pouco usual, raro.

2002a, p.151-152)

No *Discurso sobre as formas de governo de Florença*, Maquiavel teoriza de como o governo régio pode ser útil para reduzir a desigualdade em um principado com o intuito de instaurar a república. Milão é o exemplo:

Quem quisesse criar uma república em Milão, onde é grande a desigualdade entre os cidadãos, precisaria extinguir toda a nobreza que lá existe e reduzi-la à igualdade com os demais cidadãos, pois entre eles existem tantos homens privilegiados que as leis não bastariam para reprimi-los, sendo necessária uma voz viva e um poder régio os reprimisse. (MAQUIAVEL, 2010, p.66)

O capítulo I,38 dos *Discorsi* sugere a negação deste uso quando não há um respaldo pelas vias ordinárias:

Numa república nunca deveria ocorrer nada que obrigasse a governar com modos extraordinários. Porque, ainda que os modos extraordinários no momento sejam bons, seu exemplo é ruim, pois se estabelece o uso de violar as ordenações para o bem, e depois com tal pretexto, elas são violadas para o mal. De tal modo que nunca será perfeita a república que com leis próprias não tenha provido a tudo e a qualquer acontecimento dado o remédio, estabelecendo o modo de conduzi-lo (...) as repúblicas que, nos perigos urgentes, não encontram refúgio num ditador ou em autoridade semelhante sempre se arruinarão nos graves acontecimentos. (MAQUIAVEL, 2007a, p. 108)

De acordo com o exposto, podemos afirmar que o governador régio toma a autoridade da cidade em circunstâncias excepcionais, onde é necessário celeridade nos empreendimentos para alcançar um resultado satisfatório em resposta para o momento de crise sem, contudo, usurpar a autoridade civil da cidade<sup>106</sup>. Nas palavras de Nikodimov: “(...) ele [governador régio] não é legislador e por isto que não é um risco para o *vivere libero*.” (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p.88)

Após percorrermos sobre as fragilidades e méritos do regime principesco, centramos a atenção em uma forma de principado “especial”, conhecido por principado civil. Diferente de todos aqueles reinos que são fundados ou conquistados pela força ou por favores, este traz consigo a eleição de um príncipe através do favorecimento dos concidadãos que são partidários dele<sup>107</sup>. Tal condição

106 Embora a história nos mostre que muitas tiranias foram erigidas sob a asseveração de salvar a pátria e garantir a liberdade da população frente a ameaça.

107 O *Príncipe*, Capítulo IX.

revela que a força bruta e a violência não são os únicos meios para a instalação de um novo regime. O próprio príncipe civil é um exemplo disso, a eleição de um cidadão que “(...) não se deve nem a *virtù* nem da fortuna, mas antes de uma astúcia afortunada” (MAQUIAVEL, 2002, p.165). O governo estabelecido ou pelo povo ou pelos grandes<sup>108</sup>, conforme a oportunidade de cada partido. Chama atenção que o tratamento dado por Maquiavel ao regime dos *optimate* no principado civil é muito desigual. Comumente um governo livre supõe a abstenção desta forma de regime uma vez que ele tende a se degenerar no governo de poucos (MAQUIAVEL, 2007a, p.14), como o ocorrido em Corcira quando os nobres ceifaram a liberdade da cidade (MAQUIAVEL, 2007a, p.188). Porém, existe a possibilidade de uma família ser convocada para dar fim ao regime de servidão que porventura esteja perdurando em uma cidade:

Os cidadãos que correram à casa de Veri de' Medici pediam-lhe que consentisse em tomar o estado e libertá-los da tirania daqueles cidadãos destruidores dos bons e do bem comum (...) [Veri] exortou todos à coragem, dizendo que queria ser seu defensor, desde que ouvissem seus conselhos. (MAQUIAVEL, 2007b, p.211)

Tais argumentos apontam que os estados governados por um, seja ele cidadão, nobre ou rei trazem consigo o “gérmen do governo livre” quando adquirem o apoio popular, estabelecem boas leis e ordenações que promovem a harmonia civil e a longevidade de seu estado. O maior exemplo é o príncipe novo,

nada honra mais a um novo governante do que a concepção, por ele, de novas leis e de uma nova ordem. Quando estas são bem-fundadas e encerram grandeza, fazem com que ele seja reverenciado e admirado (MAQUIAVEL, 2002, p. 271).

Esta sugestão poderia acarretar que todos os regimes bem ordenados são regimes que defendem a liberdade, o que levaria o estudo crítico não para a forma do estado enquanto república ou principado, mas enquanto governos bem ou mal ordenados. A solução para este impasse parece estar na própria premissa: “nada honra mais a um novo governante”, isto é, ao príncipe novo, não a cidade. Daí o parecer dado nos *Discorsi*: “Se porventura surgisse um tirano virtuoso que, por seu

---

108 O “povo” deve ser entendido aqui como cidadãos não nobres que por desfrutarem de posses e alguma influência sobre a cidade possuem direito a voto, tal como banqueiros, mercadores, advogados, etc. Grandes devem ser interpretados como nobres pertencentes a classe dos *optimates*.

ânimo e por sua *virtù* de armas, ampliasse o seu domínio, não haveria utilidade para a república, e sim para ele próprio: pois ele não poderia honrar nenhum dos cidadãos valorosos que tiranizasse” (MAQUIAVEL, 2007a, p. 187). O que desejamos clarificar é que o regime de liberdade no principado civil - ou nas tiranias virtuosas - é gradualmente menor que nos principados<sup>109</sup>. Passa despercebido a alguns intérpretes que o principado civil tem como característica única o de elevar à posição de governante um eleito de uma das partes do conflito para pôr termo à outra. Essa medida acaba por, se não criar, pelo menos sustentar um regime de desigualdade, isto é, um regime em que existe a superioridade de uma parcela da população sobre outra, o que é extremamente prejudicial quando se pensa no regime livre, pois uma verdadeira república só pode ser constituída onde “existe ou se criou grande igualdade” (MAQUIAVEL, 2007a, p.163). E mesmo que o governante eleito seja da classe popular, ele nunca poderá ser povo. São desejos opostos e conflitantes. A própria natureza do príncipe é a de comandar, desejo de potência e quando essa disposição manifestar em seu caráter, não restará senão forte resistência daqueles que o ajudaram a alcançar tal posição. Nas palavras de Bignotto:

Fica evidente, por essas considerações, que a questão da liberdade é central para a compreensão da natureza dos principados civis, mas isso não nos autoriza a pensar que possamos falar indistintamente de liberdade nas repúblicas e nas monarquias. O que podemos concluir é que a forma livre é sempre uma possibilidade inscrita no corpo social. O apoio popular é a chave da potência de uma república, que será a única forma capaz de desenvolver plenamente o que os principados civis apenas esboçarão. (BIGNOTTO, 1991, p. 117)

Quando compreendemos que o modelo de república maquiaveliana supera as especificidades da forma institucional tradicional de participação popular no governo em favor de sua liberdade, cogitamos admitir que qualquer cidade livre ou que procura garantir a liberdade de sua população é uma república, independente se governado por um ou muitos<sup>110</sup>. Todavia, em nosso aprendizado<sup>111</sup>, confirmamos que não é possível falar indistintamente de liberdade nas repúblicas e nas monarquias.

Nossa indicação parcial é que o conceito de república em Maquiavel não é definido pelo nível de participação no governo de sua população, mas por sua

---

109 Podemos identificar uma taxonomia da liberdade em Maquiavel. A exemplo da corrupção, que pode afligir uma parcela da população ou a totalidade do corpo político.

110 Alguns intérpretes segundo BIGNOTTO, 1991, p. 82 defendem esta posição.

111 Partindo de BIGNOTTO, 1991, p.117.

intenção. “O que engrandece as cidades não é o bem individual, e sim o bem comum. E, sem dúvida, esse bem comum só é observado nas repúblicas, porque tudo que é feito, é feito para o seu bem” afirma o secretário florentino (MAQUIAVEL, 2007a, p.187). Nossa segunda indicação é ponderar a hipótese de que o regime da liberdade é uma das possibilidades do corpo político e que essa possibilidade se manifesta plenamente apenas nas repúblicas. Sugerimos que uma rápida análise do que permite às repúblicas serem mais capazes de resistir à ação do tempo e conservar a liberdade<sup>112</sup> trará um novo prisma para essa questão. Feito isso, podemos pontuar com maior definição como a religião favorece as repúblicas e explorar a problemática da cristandade<sup>113</sup> como incompatível com a república maquiaveliana.

---

112 Entende-se aqui tanto resistência à corrupção quanto resistência às investidas estrangeiras.

113 Por cristandade entendemos a comunidade cristã, política. Por cristianismo a religião em si.

## 2. PENSAR A REPÚBLICA

*"É pois, - começou o Africano, - a República coisa do povo, considerando tal, não todos os homens de qualquer modo congregados, mas a reunião que tem seu fundamento no consentimento jurídico e na utilidade comum. Pois bem: a primeira causa dessa agregação de uns homens a outros é menos a sua debilidade do que um certo instinto de sociabilidade em todos inato; a espécie humana não nasceu para o isolamento e para a vida errante, mas com uma disposição que, mesmo na abundância de todos os bens, a leva a procurar o apoio comum".*

*(Cícero, Da República, capítulo XXV)*

## 2.1 As origens das repúblicas: pensar a fundação

Tomando um ponto de vida mais estrito, a concepção de origem divina das leis tornava a questão da origem das cidades um problema secundário. Na medida em que se passou a acreditar na importância da participação dos homens na construção da identidade de suas comunidades, “pensar o momento da fundação deixou de ser uma curiosidade, para se transformar no núcleo a partir do qual era possível entender o desenvolvimento posterior de sua história” (BIGNOTTO, 2000, p.53). No caso florentino, descobrir suas origens romanas significava descobrir suas origens livres e, portanto, sua vocação para a grandeza<sup>114</sup>.

Para elucidar este ponto, buscamos remontar as origens da cidade partindo da elucidação realizada nos *Discorsi*:

Todas as cidades são edificadas, ou pelos homens nascidos no lugar onde são edificadas, ou por forasteiros. O primeiro caso ocorre quando os habitantes, dispersos em muitas e pequenas partes, percebem que não poderão viver seguros, visto que cada um por si não poderia resistir ao ímpeto de quem os assaltasse, seja pelas feições do local, seja por serem em pequeno número, e não teriam tempo de unir-se para a defesa diante da chegada do inimigo; ou mesmo havendo tempo, precisariam abandonar muitos de seus redutos, vindo a tornar-se presa fácil dos inimigos: de tal modo que, para escaparem a esses perigos, movidos por si mesmos ou por alguém dentre eles com mais autoridade, se reúnem para morar juntos, em lugar escolhido por eles, lugar que seja mais cômodo para se viver e mais fácil de se defender. (MAQUIAVEL, 2007a, p.8)

Nesta passagem, procuramos destacar o caráter frágil da origem das cidades. Temos homens dispersos como animais buscando por um refúgio. Não há uma figura do conquistador ou daquele que busca criar uma nova forma política, apenas aquele que possui “maior autoridade” e organiza a defesa coletiva. Atenas e Veneza tiveram esta origem. A república romana, por sua vez, teve um princípio livre, sem depender de ninguém, “mantendo-a cheia de tanta *virtù* como nenhuma outra cidade ou república jamais se ornou”. (MAQUIAVEL, 2007a, p. 12).

No segundo caso, as cidades edificadas por forasteiros ou o são por homens livres, ou que dependem de outrem: é o que ocorre com as

---

114 BIGNOTTO, 2000, p.53

colônias mandadas por repúblicas ou por príncipes para aliviarem suas cidades de habitantes, ou para defenderem as terras recém-conquistadas que desejam manter com segurança e sem despesas<sup>115</sup>. (...) E como tais cidades não são livres na origem, raras são as vezes em que realizam grandes progressos [*processi*]. (...) São livres edificadores das cidades quando alguns povos, quer sob o comando de um príncipe, quer por si mesmos, são obrigados a abandonar a terra natal e a buscar novos locais, seja por doença, por fome ou por guerra: estes ou habitam as cidades que encontram nas terras que conquistam, como fez Moisés<sup>116</sup>, ou edificam novas, como fez Enéias. (MAQUIAVEL, 2007a, p.9)

No caso das fundações propriamente dita, esta se sujeita ao êxito de acordo com a *virtù* de seu edificador e sua relevância traduz-se pela contraposição<sup>117</sup> entre *virtù* e fortuna: parece cabível pensar que temos um bom fundador quando o ato é mais virtuoso e menos submisso à fortuna. Tal *virtù* se manifesta pela escolha de um lugar fértil onde os homens possam se multiplicar e na substituição da coerção natural do lugar estéril (que obriga os homens a se unir) pela coerção das leis (une os homens pelo medo das sanções):

Neste caso, conhecem-se a *virtù* do edificador e a fortuna do edificado, que é mais ou menos maravilhosa conforme seja mais ou menos virtuoso aquele quem lhe constituiu o princípio. *Virtù* esta que se conhece de dois modos: o primeiro é na escolha do local. O segundo, na ordenação das leis. E, como os homens agem por necessidade ou por escolha, e como se vê que é maior a *virtù* onde haja menos escolha, é de pensar que, para a edificação das cidades, talvez fosse melhor escolher lugares estéreis, (...) escolha esta que seria mais sábia e útil, desde que os homens se contentassem em viver do que é seu e não quisessem mandar nos outros. Portanto, como só o poder dá segurança aos homens, é necessário fugir a essa esterilidade da terra. (...) e quanto ao ócio possibilitado pelo lugar, *devem-se criar ordenações para que as leis os obriguem a tais necessidades*, caso o lugar não o faça. (MAQUIAVEL, 2007a, p.10) Grifo Meu.

Isto quer dizer que onde existe apenas a pura contingência (domínio da fortuna) é preciso que o agente político que assumir para si o fardo de dar forma à

115 Criar colônias, cf. O Príncipe, capítulo III

116 *Discorsi*, II, 8

117 Os moralistas da renascença fizeram revigorar o paralelo clássico entre Virtus e Fortuna, onde a dominação da Fortuna não é imutável, já que é possível cortejá-la e o homem de autêntica virtus poderia até mesmo subjugar-la. Cabe lembrar que Maquiavel faz um uso particular do termo *virtù*: “Em Maquiavel há uma negação do sentido de *virtù* da tradição humanista, na qual ela é qualidade que capacita o príncipe a realizar seus mais nobres fins e a identificação da posse da *virtù* como a posse do conjunto das principais virtudes” (ARANOVICH, 2007b, p.610). A simples exposição da vida de César Bórgia no capítulo VIII de *O Príncipe* já demonstra que *virtù* e a posse dos mais nobres sentimentos não estão necessariamente associadas.



vida política subjogue pela prudência e pelo engenho a instabilidade da deusa, já que esta pode tanto fortalecer como impedir o ato<sup>118</sup>.

Da matéria que o fundador tiver a sua disposição e de sua habilidade surgirá uma boa ou má forma política. Certamente há um paralelo entre a tarefa dos novos conquistadores e o dos primeiros fundadores. Tanto em *O Príncipe* quanto nos *Discorsi* o ato da fundação é o resultado da obra feita por aquele que se torna chefe com o objetivo de oferecer novas leis e boas ordenações para uma cidade. Durante a conquista, o príncipe novo é inimigo de todo aquele que se beneficiava da antiga ordem e pouco afeto e seguro por parte daqueles que agora se beneficiam com sua chegada, mas tão logo ele dá novas ordenações para uma cidade, sua imagem se transmuta de usurpador para fundador. A passagem do sexto capítulo de *O Príncipe* dedicado aos novos principados mostra que a fortuna deu a ocasião<sup>119</sup> para estes inovadores agir frente à necessidade.

Onde exista um novo príncipe, encontra-se menor ou maior dificuldade para mantê-lo, *segundo seja mais ou menos virtuoso quem o conquiste*. (...) Era necessário, pois, a Moisés, encontrar o povo de Israel no Egito, escravizado e oprimido pelos egípcios, a fim de que aquele, para libertar-se da escravidão, se dispusesse a segui-lo. Convinha que Rômulo não pudesse ser mantido em Alba, fosse exposto ao nascer, para que se tornasse rei de Roma e fundador daquela pátria. Era preciso que Ciro encontrasse os persas descontentes do império dos medas, e estes estivessem amolecidos e efeminados pela prolongada paz. Não poderia Teseu demonstrar sua virtude se não encontrasse os atenienses dispersos. Essas oportunidades por tanto, fizeram esses homens felizes, e sua excelente capacidade fez com que aquela ocasião fosse conhecida de cada um: em consequência, sua pátria foi nobilitada e tornou-se felicíssima (...) e os obstáculos que se lhes apresentam no conquistar o principado, em parte nascem das novas disposições e sistemas de governo que são forçados a introduzir para fundar o seu Estado e estabelecer a sua segurança. *Deve-se considerar não haver coisa mais difícil para cuidar, nem mais duvidosa a conseguir, nem mais perigosa de manejar, que tornar-se chefe e introduzir novas ordens*. (MAQUIAVEL, 2002, p.142-144) Grifo Meu.

118 Cf. *O Príncipe*, XXIV, 2002, p. 267 “os homens são felizes quando suas condutas condizem com a fortuna, mas são infelizes quando essa combinação não ocorre”.

119 A ocasião não é criada pelo indivíduo nem depende de sua vontade, ela é dada pela Fortuna. A capacidade do indivíduo de aproveitá-la varia de acordo com sua *virtù*. Sobre essas situações, Maquiavel comenta: “Sem aquela ocasião, a virtù de seu ânimo teria se extinguido e sem aquela virtù, a ocasião teria vindo em vão”. Desse modo, a virtù também é a capacidade de apanhar a ocasião. Em segundo lugar, o que Maquiavel chama de ocasião requer atenção na sua complexidade, pois é um acontecimento que nada tem de fortuito: “Era *necessário* que Moisés encontrasse no Egito (...) era *preciso* que Ciro encontrasse os persas descontentes (...) Não poderia Teseu demonstrar sua virtù...”. (MAQUIAVEL, 2002, p.142-144)

A dificuldade aparece quando o fundador tem que construir os alicerces da cidade, para que a diversidade de apetites possa se expressar sem danos para o estado nascente. Esse foi justo o problema político de Numa, sucessor de Rômulo. Encontrar um meio de conseguir obediência civil sem o uso da violência:

Embora tivesse Rômulo como primeiro ordenador [...] os céus, julgando que as ordenações de Rômulo não bastavam a tanto império, inspiraram [...] Numa Pompílio como sucessor de Rômulo, para que [...] fossem ordenadas por Numa; este, encontrando um povo indômito e desejando conduzi-lo à obediência civil com artes da paz voltou-se para a religião, como coisa de *todo necessária* para se manter uma cidade [*civilitá*]; e a constituiu de tal modo que por vários séculos nunca houve tanto temor à Deus quanto naquela república, o que facilitou qualquer empreendimento a que o senado ou aqueles grandes homens romanos quisessem entregar-se. (MAQUIAVEL, 2007a, p.49). Grifo meu.

Para alcançar seu objetivo, Numa não tratou o povo no terreno que lhe era próprio enquanto agente do estado, isto é, o da força bruta, mas compreendeu que precisava voltar-se “às artes da paz”. A solução encontrada foi valer-se do mandamento religioso de forma que este fosse considerado uma norma política, que além de reduzir o povo à obediência civil, conseguiu fazer com que o povo aceitasse as leis extraordinárias, com as quais obteve a ordem e a paz. Fazê-lo com a força que provém da “ferocidade” não apenas resultaria em algo puramente provisório, mas criaria rapidamente um movimento cujo termo final seria a dissolução da sociedade, pois nenhuma sociedade satisfatória pode ser erigida e mantida unicamente com base em uma coerção física tão-somente, pois, “os que têm somente a qualidade dos leões não são bem-sucedidos”. (MAQUIAVEL, 2002, p.214).

Como indicado, a religião cumpre uma função em relação à observação das leis mesmo no período de ordenação. Estamos certos que a evocação destes elementos tem em vista a manutenção da igualdade na cidade, a qual é essencial para a criação e preservação do regime republicano. Sugerimos ainda que, quanto maior a devoção de um povo, maior a disposição para a vida civil. De outro lado fica uma maior evidência das *leggi* e das *ordini* na constituição da liberdade, sobretudo ao falar do sucesso ou infortúnio que as cidades tiveram ao longo da história e de uma necessária adaptação do corpo das leis à evolução dos costumes.

Retomaremos esta ação de Numa e da religiosidade em nosso capítulo sobre a religião, antes disso vamos nos concentrar um pouco mais atentamente na

importância das leis e ordenações visando a melhor compreensão da atuação da religião sobre estes elementos.

## 2.2 As formas de governo nos *Discorsi* e a constituição mista

Para esclarecer o que estamos chamando de regime perfeito e imperfeito, recorreremos à leitura das formas de governo promovida por Maquiavel. O autor político não faz uma explicação direta, mas recorre a uma construção alegórica para apresentar cada passo das transformações que ocorrem nas formas de estado. O entendimento da tradição política é que seja qual for a mudança no regime, ela é ocasionada por uma inversão progressiva da utilidade pública em favor da utilidade própria.

Os herdeiros dos primeiros monarcas logo começaram a “(...) degenerar e, deixando as obras virtuosas, acreditavam que os príncipes nada mais precisassem fazer senão sobrepujar os outros em suntuosidade, lascívia e em todos os outros tipos de licença” (MAQUIAVEL, 2007a, p.16). Neste ponto ocorre a passagem para o regime dos *optimates*. Os filhos destes governantes, que não conheciam as variações da fortuna, nunca tinham experimentado o mal e não queriam satisfazer-se com a igualdade civil, entregam-se eles próprios à avareza, à ambição e ao rapto das mulheres, sem respeitar civilidade [*civiltà*] alguma. Por fim, a multidão que lhe sucede no poder cai rapidamente em licença de tal modo que cada um vive à sua maneira, sem temer o outro e cometendo cada dia mil injúrias até que por necessidade ou aconselhamento de algum homem bom volte ao principado. E esse é o ciclo segundo o qual todos os estados governaram e governam<sup>120</sup>. Para o secretário florentino,

todos esses modos são nocivos, tanto pela brevidade da vida que há nos três bons quanto pela malignidade que há nos três ruins. Assim, sempre que tiveram conhecimento desse defeito, aqueles que prudentemente ordenam leis evitaram cada um desses modos por si mesmos e escolheram algum que tivesse um pouco de todos, por o julgarem mais firme e estável. Porque, quando numa mesma cidade há principado, *optimates* e governo popular, um toma conta do outro. (MAQUIAVEL, 2007a, p.17)

---

120 *Discorsi*, I, 2 (MAQUIAVEL, 2007a, p. 16)

Esta ideia de constituição mista não é uma novidade no período de Maquiavel<sup>121</sup>, porém e, conforme os capítulos III a VI do *Discursi*, o autor vale-se de alguma leitura da proposta polibiana para apontar a importância do regime misto. Do mesmo modo não se vê em Roma a autoridade dada para apenas uma parte dos entes políticos ou usurpada de outra:

E foi-lhe tão favorável a fortuna que, embora se passasse do governo dos reis e dos *optimates* ao povo (...) nunca se privou de autoridade o governo régio para dá-la aos *optimates*; e não se diminuiu de todo a autoridade dos *optimates*, para dá-la ao povo; mas, permanecendo mista, constituiu-se uma república perfeita (MAQUIAVEL, 2007a, p.19).

Doloroso destino teve Atenas sob o regime de Sólon, “(...) por constituir ali somente o estado popular, o fez de tão breve vida que, antes de morrer, viu nascer a tirania de Pisístrato. (MAQUIAVEL, 2007a, p.18)”. Já o modo de distribuição das magistraturas organizada por Licurgo ensejou o nascimento de um regime livre pautado sobre o modelo da constituição mista, a fim de evitar as fraquezas e perigos inerentes às formas puras de governo.

Segundo Bignotto, o secretário de Florença utiliza a teoria polibiana como base sólida para reforçar o seu estudo das repúblicas e ainda “(...) aproveita a deixa para justificar a escolha do regime misto como modelo de constituição republicana” (BIGNOTTO, 1991, p.176). De acordo com nossa pesquisa, o regime misto maquiaveliano não se trataria apenas de um acúmulo de características positivas dos três poderes tal como a concepção clássica, mas verdadeiramente uma relação política entre grandes e povo que reflete diretamente nas instituições da cidade e, por conseguinte, no modo de viver (*vivere civile*). Refinando esta ideia de regime misto como um “amálgama” entre os humores da cidade e mediação, poderíamos supor que esta seria algo como um acordo tênue entre as partes do que um

---

121 Maquiavel leu ou conheceu as teses de Políbio, mas não aquelas de Cícero cuja *De republica* não é conhecida, a não ser algumas passagens (como citado por Santo Agostinho na Cidade de Deus). Uma edição das *Antiquidades romanas* estava disponível desde 1480 na Itália. A questão da leitura de Políbio, muito tempo discutida, devido ao fato da ausência da tradução do livro VI, e do provável desconhecimento do grego por Maquiavel, parece atualmente resolvida: Políbio é redescoberto por Leonardo Bruni que, cerca de 1418-19, se inspira em sua obra para contar a primeira guerra púnica e as guerras de Ilíria e Gália. Após a segunda metade do século XV, apenas os cinco primeiros livros das *Histórias* circulam na Itália. Mas sabemos que o livro VI é conhecido oralmente. É também familiar a Maquiavel a teoria da constituição mista, aplicada ou não em Roma, através de uma tradição de pensamento desenvolvida a partir da idade média, fundada sobre a descoberta e a tradução de *A Política* de Aristóteles (1260, por Guilherme de Moerbeke). Citado por: (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p. 78-79)

apanhado de virtudes dos três regimes. Nas palavras de Nikodimov:

Este modelo de constituição mista que se caracteriza de maneira geral pelo ideal de moderação e a rejeição das formas puras, o princípio de coparticipação e da copresença de elementos procedentes de diferentes constituições limitando o poder de cada um, é, com Políbio, subtraído pela primeira vez de seu contexto grego, para ser aplicada a Roma. A expressão constituição mista propriamente dita, não é jamais empregada por Políbio, mas é precisamente a este ideal da “constituição dos Antigos” que ele se refere. (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p. 62)

“Pode considerar-se feliz a república à qual caiba por sorte um homem tão prudente que lhe dê leis de tal modo ordenadas que seja possível viver com segurança sob tais leis, sem precisar corrigi-las” (MAQUIAVEL, 2007a, p.13). Com esta observação Maquiavel inicia no capítulo I,2 dos *Discorsi* seu elogio à Esparta e seu ordenador Licurgo, sobretudo pelo conjunto de leis por ele instituído e, por conseguinte, pela grande longevidade do seu estado. Insistindo ainda no fato de que Esparta foi dotada de suas leis no momento de sua fundação, o ponto principal converge na importância de se ordenar uma cidade logo no seu princípio.

Percebe-se que a felicidade de Esparta não foi apenas por ter um Licurgo em seu princípio, mas também por sua constituição mista, o que nos traz a seguinte questão: há nas repúblicas um privilégio das ordenações sobre a ação dos ordenadores ou caberia apenas aos ordenadores a responsabilidade pela conservação dos regimes políticos? Este questionamento é de difícil resposta, pois Maquiavel em vários momentos de sua obra nos lembra da importância dos fundadores e da *virtú* necessária ao político para realizar grandes feitos. Não há dúvida de que os fundadores estão entre os tipos de homens mais louvados<sup>122</sup>, que da aptidão deles surgirá uma nova ordem, mas o verdadeiro mérito deles é criar condições para que as instituições assegurem a liberdade do estado. Ao contrário dos principados, em que o príncipe deve conceber seu governo de modo que os cidadãos sejam dependentes dele (MAQUIAVEL, 2002, p. 169), nas repúblicas,

Ainda que um só seja capaz de ordenar, a coisa ordenada não durará muito se repousar sobre os ombros de um só, mas apenas quando for entregue aos cuidados de muitos, e a muitos couber mantê-la. (MAQUIAVEL, 2007a, p. 42)

---

122 Discorsi, I, 11

Portanto, o único estado verdadeiramente inseguro são aqueles que foram ordenados de tal modo que não permitisse novas leis e ordenações, isto porque “(...) é impossível às que se encontre neste grau reordenar-se graças a algum acontecimento”. Deduzimos desta linha argumentativa que Maquiavel faz uma hierarquia dos tipos de fundação, seja com ordenador e constituição perfeita; sem ordenador, mas com possibilidade de se tornar perfeita e o modelo imperfeito. Em termos de *virtù* e fortuna, o primeiro caso foi cheio de *virtù* através da prudência do ordenador; no segundo houve a dependência da fortuna em gerar a ocasião para a *virtù* se manifestar; na terceira houve total ausência de *virtù* e representando a falta de prudência dos ordenadores para se valer da ocasião, dando um futuro incerto para cidade. Com base nestes argumentos, qual seria o caso de Florença?

O exemplo espartano de república feliz, tranquila e sem tumultos nada se assemelha a Roma, que recebeu leis ao acaso e várias vezes, segundo os acontecimentos [*accidenti*], sendo tida por infeliz porque “(...) não tendo encontrado um ordenador prudente, precisou reordenar-se por si mesma”. Esta posição certamente vai contra o mito da fundação perfeita de Roma panfletada entre os humanistas, porém indica que mesmo as cidades mal ordenadas em sua fundação, mas que tenham um bom princípio, isto é, que tenham quem a ordene ou lhe sucedam acontecimentos que favoreçam sua ordenação, poderão remediar sua condição:

Embora Roma não tivesse um Licurgo que no princípio a ordenasse de tal modo que lhe permitisse viver livre por longo tempo, foram tantos os acontecimentos que nela surgiram, devido à desunião que havia entre a plebe e o senado, que aquilo que não fora feito por um ordenador foi feito pelo acaso. Se Roma não teve a primeira fortuna, teve a segunda. (...) como sua finalidade foi fundar um reino, e não uma república, quando aquela cidade se tornou livre, faltava muitas coisas que cumpria ordenar em favor da liberdade, coisas que não haviam sido ordenadas por aqueles reis. (MAQUIAVEL, 2007a, p. 18)

A passagem dos *Discorsi* I,49 parece colocar uma luz nesta questão e, mais, ela é uma rica passagem para compreender o capítulo I, 2 dos *Discorsi*:

O desenvolvimento [*processo*] da república romana demonstra muito bem como é difícil, na ordenação de uma república, prover todas as leis [*leggi*] que a mantenham livre, pois, não obstante muitas leis [*leggi*] tivessem sido ordenadas primeiramente por Rômulo e depois por Numa, Tulo Hostílio, Sêrvio e, finalmente, pelos dez cidadãos constituídos para semelhante obra, no governo daquela cidade sempre eram descobertas novas necessidades

que determinavam a criação de novas ordenações [*ordini*]; foi o que aconteceu quando se constituíram os censores, numa das providências que ajudaram a manter Roma livre durante o tempo em que ela viveu em liberdade. (...) cidades que tiveram o seu princípio livre, regendo-se desde então por si mesmas, como Roma, têm grande dificuldade para criar leis [*leggi*] capazes de conservá-las livres, não é de admirar que as cidades que desde o início tiveram seu princípio na servidão tenham não dificuldade, porém impossibilidade de ordenar-se de um modo que lhes possibilite viver civil e pacificamente. Conforme se vê, foi o que ocorreu à cidade de Florença (...) sem jamais ter possuído um estado pelo qual pudesse realmente ser chamado de república. E essas dificuldades, que nela existiram, sempre existiram em todas as cidades que tiveram inícios semelhantes ao dela. (MAQUIAVEL, 2007a, p.145)

A cidade florentina está situada entre aquelas que tiveram um início imperfeito, mas como se vê<sup>123</sup>, deseja a liberdade. Fica uma maior evidência das *leggi* e das *ordini* na constituição da liberdade, sobretudo ao falar do sucesso ou infortúnio que as cidades tiveram ao longo da história. Disto tiramos a ideia de uma necessária adaptação do corpo das leis à evolução dos costumes ao longo da história. Não é de modo algum fortuito que após esta primeira exposição, nos *Discorsi* I,2 Maquiavel passe à reflexão sobre a tipologia das formas [*ragione*] de governo.

### 2.3 A República como modelo de estado livre

Além do posicionamento contrário ao regime principesco ou de *optimates* na obra maquiaveliana, ocorre em vários momentos nela a identificação direta da liberdade ou das cidades livres com as repúblicas: No livro III dos *Discorsi*, há grande exaltação de Bruto, o pai da liberdade romana<sup>124</sup>, e das diversas lutas de Roma em defesa de sua liberdade. No *Discurso sobre as formas de governo de Florença*, Maquiavel defende a constituição republicana afirmando que há grande igualdade em Florença e que a matéria é bastante apta a receber esta forma<sup>125</sup> (MAQUIAVEL, 2010, p.66-67). No capítulo V de *O Príncipe*, a república é reconhecida como uma cidade livre e de grande dificuldade de conquista, tamanho é o vínculo da população com o regime instituído: “(...) estas cidades trazem sempre

123 *Discorsi*, I, 55: houve durante muito tempo três repúblicas [*no sentido geral de estado*]: Florença, Siena e Luca (...) percebe-se que mantém ou que gostariam de manter a liberdade. (MAQUIAVEL, 2007a, p.162)

124 *Discorsi* III, 1- 3, 5-6, 18

125 Como apontado acima, uma cidade em que impera a desigualdade jamais poderá ser efetivamente uma república.

por bandeira, nas revoltas, a liberdade e suas antigas leis, que jamais esquecem, nem com o passar do tempo nem com a influência dos benefícios recebidos” (MAQUIAVEL, 2002, p.138). Opinião reiterada nos *Discorsi*: “Tampouco é de admirar que os povos se vinguem de maneira extraordinária daqueles que os privara da liberdade” (MAQUIAVEL, 2007a, p.188).

O sufrágio livre também vai aparecer como uma solução das repúblicas para a sucessão de maus príncipes<sup>126</sup>, e de alerta contra aqueles que, por meio do sufrágio, possam vir a tomar a liberdade pública<sup>127</sup>. Nos exemplos históricos, o sufrágio aparece associado à liberdade das repúblicas e destoante dos principados:

Na cidade de Gênova, quando vigora a liberdade, elege-se por sufrágio livre um governante a que dão o nome de doge, não para ser príncipe absoluto, nem para deliberar sozinho, mas para, como governante principal, propor aquilo que os magistrados e os conselhos devem deliberar. (MAQUIAVEL, 2007b, p. 292)

Porque aos cônsules foi dado o poder supremo, não por herança, fraudes ou ambições violentas, mas por sufrágio livre; e eram sempre excelentes homens: Roma, valendo-se de tempos em tempos da *virtù* e da fortuna deles, pôde atingir o máximo da grandeza num número de anos igual aos que estivera sob os reis. (MAQUIAVEL, 2007a, p.79)

As boas leis e ordenações favoráveis ao regime de igualdade, coligada com a formação de uma milícia cidadã e com a defesa da pátria contra as incursões estrangeiras, produzem um exuberante campo de atuação para a liberdade. Deste modo, ela passa a ser associada às repúblicas, como uma propriedade adjeta destas e referenciada na obra maquiaveliana como *vivere libero*, *vivere politico* ou *vivere civile*, quando presente numa república bem ordenada. Gaille-Nikodimov completa com a seguinte interpretação:

De um lado, a liberdade é ali [nas cidades] erigida em ideal político, contra o controle que pretendem exercer os *signori*; de outro lado, as cidades só podem ser livres se os cidadãos se investirem efetivamente na vida política da cidade – pagando seus impostos, participando das magistraturas e cumprindo seu dever militar. Nestas cidades, a liberdade é acima de tudo uma propriedade dela mesma, no sentido de que elas se governam a si próprias, onde nenhuma fonte de autoridade exterior a elas – um *signore*, o Império, o papado – legisla para seus membros e os governa. A noção de liberdade qualifica mais neste sentido dois estados: a independência da cidade em relação a uma fonte de autoridade exterior a ela, e de outro lado,

---

<sup>126</sup>Discorsi, I, 20

<sup>127</sup>Discorsi, I, 34-35



o regime republicano. (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p.55)

Marcia Colish já havia oferecido uma interpretação muito próxima, afirmando que Maquiavel inova ao oferecer duas justificativas distintas para um governo livre:

Uma delas é a ideia de que um estado livre é mais dinâmico economicamente e politicamente que um estado não livre. A outra é a ideia de que um estado livre, bem ordenado, onde as ambições individuais e as rivalidades partidárias são subordinadas ao bem comum é mais capaz de preservar a sua autonomia em face da agressão estrangeira que o seu oposto. Estas duas justificativas podem ser encontrada na teoria política do *trecento*, mas elas fundamentam-se em razões e práticas puramente empíricas, inferidas através da experiência. (COLISH, 1971, p. 350)

De fato o desenvolvimento do pensamento político é reflexo das ações intestinas e dos eventos externos que agitavam Florença<sup>128</sup>. O *trecento* foi marcado pela defesa da liberdade da pátria e dos interesses individuais, representados pelos conflitos entre guelfos e gibelinos, pela revolta dos *ciompi* contra os nobres, pela herança deixada por Coluccio Salutati para os “humanistas cívicos”; No *quattrocento* Leonardo Bruni desenvolve as questões já apresentadas por Salutati acerca da liberdade florentina e colabora com a tradução de textos gregos para a língua latina, com destaque para as obras de Aristóteles, que influenciaram parte de seu escrito, bem como a intimidade com famílias nobres de Florença — algumas delas anti-Médici<sup>129</sup>. Já no final do período, os sermões do frei dominicano Girolamo Savonarola exaltavam que Florença era cidade escolhida por Deus, promovendo ampla reforma moral e religiosa até ser excomungado em 1497, julgado e executado por ordem do papa Alexandre VI no ano seguinte. O ponto comum dos principais defensores da república florentina é o pressuposto que todos têm direito de participar do governo instituído<sup>130</sup> e que tomam a república no sentido romano<sup>131</sup>, do genérico latino *res publica*, a comunidade do bem comum.

Apesar de ser herdeiro desta tradição, Maquiavel vai se diferenciar enormemente de seus antecessores ao promover sua tese sobre a discórdia fundamental no interior das cidades entre grandes e povo. Antes de abordar este

128 BIGNOTTO, 1991, p. 20-66. Maisem *Crisis of the Early Italian Renaissance*. (BARON, 222.)

129 FIELD, 1998, p.1110-1113

130 Não necessariamente uma participação efetiva, mas que qualquer cidadão possa prestar queixas ou ser representado junto ao governo.

131 COLISH, 1972, p.345

tema, mostra-se interessante apontar quem são os atores que participam do jogo político republicano, regime no qual o conflito humoral revela sua maior eficiência.

## 2.4 Atores políticos: O papel dos grandes e povo na república

Toda ação política tem seus protagonistas, na obra maquiaveliana não poderia ser diferente. Grandes e povo são as duas principais forças que participam do jogo político e deles partem as definições do regime instaurado.

A palavra grande [*grandi*] possui poucos sinônimos, dos quais são conhecidos os termos nobres, gentis-homens, *optimates*, senhoria, senado, poderosos e, pejorativamente, arautos da servidão. O termo carrega intuitivamente a noção de grandeza e poder, qualidade comum aos membros que integram esta classe.

Povo [*popolo*], por sua vez, possui um alcance maior, sendo utilizado em outros contextos, tal como um território em guerra contra o exército inimigo. O sentido que será de maior utilidade para nós é o de homens no interior da cidade, algo como o povo enquanto agente político. Nota-se que entre as principais obras políticas, o tratamento dado ao povo é relativamente desigual; parece-nos que em *O Príncipe* o povo é tratado mais como um sustentáculo para o poder do príncipe ou uma força de resistência contra a inovação<sup>132</sup>. Com frequência o termo povo toma a sinonímia de súdito, no sentido de alguém que é submetido à vontade de outrem. Já nos *Discorsi*, o povo se constitui numa força que luta por uma parte das magistraturas e pela participação efetiva do governo da cidade, o exemplo maior é a criação dos tribunos da plebe<sup>133</sup>. Na história de Florença o povo é dividido em duas partes, a primeira mais bem representada por aqueles que ocupam algum cargo nos ofícios maiores [*Arti maggiori*] ou cidadãos privados que possuem alguma influência na cidade, porém não possuem uma ascendência nobre. A segunda é representada pela população dos ofícios menores [*Arti minori*] e pelos camponeses, podendo ser aglutinados por sua falta de direitos à participação política. Por fim, na *Arte da*

<sup>132</sup> Cf. capítulos IX e V, respectivamente.

<sup>133</sup> *Discorsi*, I, 2-3 (MAQUIAVEL, 2007a, p.19-21)

*Guerra*, o termo povo é mais usado para designar habitante de uma determinada região, como na expressão “povo romano”.

Em termos de conflito social, quando fazemos menção a Roma, a divisão entre grandes e povo é associada a senado e plebe, até porque a nobreza romana havia sido extinta e não havia diferença entre os cidadãos que moravam no campo ou na cidade de Roma (MAQUIAVEL, 2007a, p. 129). Sem desconsiderar a contribuição para a potência militar de Roma e a expansão do império, a leitura maquiaveliana do papel ativo do povo traz outra questão relevante em matéria política: as magistraturas não estão a priori reservadas para uma determinada classe, tal como nobres ou cidadãos mais virtuosos, mas acessíveis a todos aqueles que as conquistam. Maquiavel até concorda que, no início das cidades, o mais forte poderia ter liderado, e, quando houve conhecimento da justiça, o mais virtuoso assumiu o governo, mas tão logo estes regimes se degeneram, estes modos de governar perdem sua validade. Daremos mais atenção para este ciclo de transformações em nosso capítulo sobre os regimes mistos e suas consequências no capítulo sobre a corrupção.

Sobre o papel ativo do povo, lê-se nos *Discorsi*: “(...) nestes [*ignobili*] somente o desejo de não ser dominados e, por conseguinte, *maior vontade de viver livres*” (MAQUIAVEL, 2007a, p.24, grifo meu), “desejam a liberdade para viver em segurança” (MAQUIAVEL, 2007a, p.67) e “demasiado desejo do povo de ser livre” (MAQUIAVEL, 2007a, p.127). Entretanto, há leituras que apontam o sentimento do povo como ausente de desejo, pura negatividade. Uma das mais difundidas noções de liberdade negativa é atribuída à Isaiah Berlin: “Diz-se normalmente que alguém é livre na medida em que nenhum outro homem ou nenhum grupo de homens interfere na atividade desse alguém. A liberdade política nesse sentido é simplesmente a área em que um homem pode agir sem sofrer a obstrução de outros” (BERLIN, 1981, p.136). No contexto maquiaveliano, pura negatividade é uma expressão de Claude Lefort: “(...) está ligado sem dúvida ao desejo dos oprimidos — que buscam uma saída para sua ambição —, mas não se reduz a isto, uma vez que a todo rigor, ele não tem objeto, é negatividade pura, recusa de opressão” (LEFORT, 1972, p.477). Helton Adverse avança mais nos exemplos, apontando que

Para muitos comentadores, isso significa o esvaziamento do desejo do povo

de todo conteúdo político ou, ainda, significa que o povo “não quer saber nada do poder, e não se preocupa com as condições necessárias para o estabelecimento dessa não-opressão” (Sfez, 1999, p.182). Sfez apoia-se na leitura de Lefort, o qual insiste no caráter universal, indeterminado do desejo do povo. Na corrente interpretativa que remonta a Leo Strauss, da negatividade desse desejo é deduzida a passividade do povo. Harvey Mansfield, por exemplo, afirma o seguinte: ‘Para Maquiavel, somente alguns homens são políticos, e eles governam em qualquer regime, não importa como seja chamado. O povo não deseja governar e quando parece governar, está sendo manipulados por seus líderes. Ele é matéria sem forma, corpo sem cabeça. Uma vez que não pode governar, o regime é sempre o governo de um príncipe ou de príncipes’ (...) cito ainda um leitor de Maquiavel não pertencente a nenhuma dessas tradições interpretativas, mas cuja obra é extremamente influente. Trata-se de M. Foucault que (...) diz o seguinte: “Para Maquiavel, no fundo, o povo era essencialmente passivo, ingênuo, ele tinha de servir de instrumento ao príncipe, sem o que ele servia de instrumento aos grandes” (Foucault, 2004, p.277).(ADVERSE, 2007, p.36)

Igualmente com Adverse, não nos interessa o papel de especialista e mostrar as falhas destas interpretações, mas achamos prudente apontar que existem estas interpretações e algumas delas se opõe ao que defendemos aqui.

Escolhemos esta alternativa porque, com o advento das burguesias italianas e a derrocada da nobreza, tal como descrita no final do livro II da *História de Florença*, a realidade florentina emerge como portadora de diferentes designações de povo<sup>134</sup>: o poderoso, o mediano e o baixo [*potente, mediocre, basso*]. (MAQUIAVEL, 2007b, p.154). Isto significa que além da plebe, agora identificada como *popolo minuto*<sup>135</sup>, surgiu uma terceira classe, a do cidadão<sup>136</sup>, sedenta também de autoridade. Se na antiguidade o povo queria apenas compartilhar as magistraturas, na Itália moderna o povo deseja tomar o controle das magistraturas para si e combate com seus iguais para prevalecer à vontade de seu partido sobre os demais membros<sup>137</sup>.

A fim de evitar alguns equívocos, esclareceremos a situação do “povo” na Itália de seu tempo<sup>138</sup>. Esta distinção moderna tem origem na “catasto” florentina, o registro de impostos da cidade. Segunda as pesquisas de De Roover e Albertine presentes na obra de Laraivalle, em 1457 aqueles tidos como “pobres”

134 *História de Florença*: II,34; II-36; II,42. *Discurso sobre as formas de governo de Florença*, 14.

135 Para referência ao *popolo minuto*, *História de Florença*, II,36;II-40;III-12;III-15;III-18;III-21;III-25

136 Patrícia Aranovich aponta esta diferença entre povo e plebe na introdução à *História de Florença*, povo é o conjunto de cidadãos não nobres, com diferentes graus de participação política, a plebe não participa das corporações, (...), portanto, não possui cidadania. (MAQUIAVEL, 2007b, p. XXVIII).

137 Essa vai ser a causa principal da ruína florentina segundo Maquiavel: a corrupção do desejo popular e a consequente formação de partidos.

138 Nos inspiramos aqui no trabalho de Paul Laraivalle, *A Itália no tempo de Maquiavel*.

representavam 82% da população, enquanto que aquele grupo convencionalmente chamado de classe média representava menos de 16%. Os ricos por sua vez consistiam em 2,13% da população. Entre os extremos daqueles que pagavam impostos e daqueles que não pagavam, existia uma parcela de contribuintes igualmente excluídos da participação política de um regime que se dizia acessível a todos, tal como o “conselho grande”. A terminologia da época sublinha a insignificância destes trabalhadores, reunida sob o nome de plebe por oposição ao termo povo, que em sua acepção mais ampla parece englobar todos os habitantes da cidade inscritos nas Artes<sup>139</sup>, mas que na prática constituem uma pequena parcela da população de ricos mercadores, banqueiros e empresários. Entre os grandes e a plebe, esta minoria forma uma pequena burguesia de negociantes e a parte atuante das corporações. Não desenvolveremos além deste ponto as questões de riqueza e comércio de Florença. As poucas considerações econômicas<sup>140</sup> refletem o pouco interesse que o secretário florentino dispõe para a o debate social, aliás, em nossa opinião há um afastamento virtiginoso. Parece que o intuito dessa pontuação é apenas para caracterizar a contribuição das riquezas particulares e do comércio na manutenção da liberdade, sobretudo porque ali estão enraizados valores [*costumi*] e disposições [*humori*] dos cidadãos. O foco se mantém no conflito que opõe desejo de dominação e não dominação, ou entre poderosos e povo, e que no caso de Florença, os poderosos se enquadram como os cidadãos mais abastados. Aproveitamos este ensejo para fazer uma observação: se apenas os que possuíam determinada renda tinham acesso à votação e esse número era reservado para aproximadamente 18% da população, então o príncipe civil eleito é resultado da disputa política entre uma minoria poderosa, jamais se aproximando de uma representação genuinamente popular, ou ainda, de um regime livre<sup>141</sup>. Isto ainda não significa a eleição de um tirano, mas ressaltamos que o interesse popular ou sua independência nem sempre é o foco do governo eleito. Em *O Príncipe*, reforça-se esse pensamento: “(...) um príncipe prudente deve conceber seu governo de modo que os cidadãos sempre necessitem dele e do seu estado, porque somente desse

---

139 Artes (*Arti*) eram as guildas ou corporações que tinham direito a voto. Não eram misturados os nomes das *arti maggiori* (as corporações mais poderosas, formada por advogados, banqueiros, mercadores) com os eleitos das *arti minori* (corporações reservadas aos artesãos, padeiros, açougueiros, etc.).

140 *Discorsi*, I, 55

141 O que corrobora com nossas opiniões presentes no capítulo anterior sobre a artificialidade da liberdade nos principados civis.

modo eles lhe serão sempre fieis”.

Tendo em vista a sinonímia no que diz respeito a povo e grandes, propomos uma padronização dos termos para dar maior clareza em nossa leitura. Quando nos referirmos ao conflito humoral enquanto teoria, mecânica das ações da cidade, disposição de humores, em suma, um caráter mais universal onde couberem ambos os usos que era feito na Roma antiga e na moderna Itália, chamaremos conflito entre grandes e povo ou conflito civil. Quando referirmos as lutas presentes em Roma ou no período antigo, chamaremos de conflito entre senado e plebe ou *optimates* e plebe. Já nos exemplos de Florença, usaremos os termos poderosos ou nobres para se referir aos grandes; populares, quando se referir aos cidadãos e *popolo minuto*, povo miúdo — sua tradução para língua portuguesa, ou ralé (apesar de conotações arendtianas, as quais nos afastamos) quando fizermos referência à população sem direitos políticos tal como os membros das artes menores e camponeses.

Alguns historiadores parecem reconhecer a herança cultural que a cidade de Florença produziu à custa da massa sem nome, chamando o renascimento italiano de época do “inteiro desenvolvimento da personalidade” e de “nivelamento de classes”<sup>142</sup>.

Os florentinos revelavam-se infinitamente superiores a todos os outros. A dominação da nobreza, as tiranias, as lutas das camadas médias da população contra o proletariado, a completa, parcial ou aparente democracia, o primado de uma única casa, a teocracia (com Savonarola) e, por fim, aquelas formas híbridas de governo que prepararam o terreno para o principado despótico dos Médici – Tudo isso é descrito de tal forma a trazer à luz a motivação dos envolvidos. (BURCKHARDT, 2003, p.104-105)

A visão de Maquiavel sobre o tumulto dos *Ciampi*<sup>143</sup> mostra isso. Assim como fora a plebe romana em outros tempos, o *popolo minuto* obteve acesso temporário às magistraturas, sobretudo motivado pelo forte ódio que sentiam dos cidadãos mais afortunados:

142Estes são nomes de títulos de capítulos da *Cultura da Itália no Renascimento*, de Jacob Burckhardt (BURCKHARDT, 2009)

143*História de Florença*, III,12. É conhecido pelo nome de *Tumulto dos Ciampi* um movimento popular que se insere em um quadro de revoltas que ocorreram em toda a Europa e que têm antecedentes no século anterior, vinculadas a diversos fatores sociais e econômicos. A parte mais importante do programa de petições dos *Ciampi* era a reivindicação de direitos políticos e a concessão aos operários assalariados de um quadro de todos os postos no governo, com amplos poderes. (ARANOVICH in MAQUIAVEL, 2007b, p. 182)

Mas como, ao ordenar as corporações das Artes, muitos dos ofícios nos quais labutavam o povo miúdo e a ínfima plebe ficaram sem corporações próprias, seus membros precisaram submeter-se a outras Artes, de acordo com as qualidades dos ofícios, e daí provinha que, quando não ficavam satisfeitos com o pagamento por sua labuta, ou eram de algum modo oprimidos por seus patrões, não tinham a quem recorrer senão ao magistrado daquela Arte que os governava; por isso lhes parecia que não era feita justiça que considerava necessária. (MAQUIAVEL, 2007b, p. 183)

Desta insatisfação resultou a revolta. A solução desta foi por um breve tempo favorável ao *popolo minuto*, que conseguiu dispor das corporações e das magistraturas<sup>144</sup> ao seu próprio modo, seja multando ou condenando seus opositores.

Essas execuções amedrontaram muitos os cidadãos medianos [*mediocri*], e só satisfizeram aos Grandes e à plebe: aqueles, porque é de sua natureza alegrar-se com o mal; a estes, por se verem vingados das muitas injúrias recebidas dos populares. (MAQUIAVEL, 2007b, p.134).

Nos *Discorsi*, o povo emerge como uma comunidade apta a governar e capaz de reivindicar uma parte das magistraturas, lançando uma tese “escandalosa” aos olhos dos contemporâneos de Maquiavel: a capacidade do povo em participar do governo. Ignorando a opinião de muitos, diz o secretário florentino no capítulo I, 58 dos *Discorsi*:

Nada é mais instável e inconstante que a multidão, é o que afirmam Tito Lívio e todos os outros historiadores (...). Não sei se piso em terreno árduo e cheio de dificuldades, que precisarei depois abandonar com vergonha ou seguir com grandes penas, ao tentar defender algo que, como disse, é alvo da acusação de todos os escritores. Mas, seja como for, não acredito e nunca acreditarei ser defeito defender alguma opinião com razões, sem o desejo de usar a autoridade ou a força. Digo, portanto, que do defeito de que os escritores acusam a multidão podem ser acusados todos os homens individualmente, e sobretudo os príncipes, porque qualquer um que não fosse regulado pelas leis cometeria os mesmos erros que comete a multidão irrefreada. (MAQUIAVEL, 2007a, p. 167)

Povos e príncipe compartilhariam da mesma capacidade de legislar, ambos são terríveis quando sem limites, mas o povo é mais constante e estável que os príncipes quando regulados por leis e menos ingratos quando irrefreados porque, se um povo licencioso e tumultuário pode ser aconselhado por um homem bom, o “(...)

---

144 *História de Florença*, III,16

que facilmente o reconduz ao bom caminho, um mau príncipe não há quem consiga aconselhar, e para ele não há outro remédio senão o ferro” (MAQUIAVEL, 2007a, p.171). Além disso, o povo cumpre um papel particular na conservação das repúblicas, como destaca Adverse, “porque cabe ao povo defender a liberdade” (ADVERSE, 2008, p.39).

Dada estas considerações, centraremos nossos esforços na investigação de como se dá esta aspiração à liberdade e os princípios norteadores do *vivere civile*, ou seja, conceitos chaves que estão no horizonte do pensamento político de Maquiavel ao refletir sobre o regime da liberdade.

## 2.5 Conflito de humores

A verdadeira força do regime republicano provém da liberdade e esta é alcançada através da oposição entre grandes e povo. O conflito humoral é em essência o instrumento maior da liberdade, além de favorecer o espírito de igualdade no interior da cidade, dele surgem as boas leis que favorecem o bem público. Os remédios extraordinários que apenas homens de *virtù* podem ministrar são muito caros a vista de todos, culminando que “(...) poucos homens sabem ou querem fazê-lo” (MAQUIAVEL, 2007a, p.72). Isso comprova que o poder pessoal dos fundadores não produz a melhor república, ao contrário, produzem as melhores condições para que a comunidade crie seus próprios alicerces, como aconteceu em Roma na antiguidade.

E de fato, isto apenas acontece onde há o apoio popular e sua efetiva participação no governo, identificando os assuntos da pátria como se fosse assunto particular seu. Parece que em Maquiavel é desejável que o regime misto seja fruto das lutas políticas no interior da cidade, não da sabedoria do legislador, como forma de tratar o conflito como forma constitucional<sup>145</sup>.

Não basta mais observar que o acaso jogou a favor de Roma: é preciso convir que isto que foi em outra parte a obra de um sábio legislador, aqui foi a do conflito de classes. Introduzido a partir das premissas que fornece o modelo espartano, o modelo romano opera nele, desse modo, uma inversão. Tal é, com efeito, o mérito comumente reconhecido à Esparta de ter, ao combinar os três princípios políticos, formando um estado harmonioso, quer dizer, eliminado a discórdia e desarmado as consequências possíveis dos acontecimentos. Ora, a *virtù* da República

---

145 Este vai ser um grande diferencial de Maquiavel para outros escritores políticos.



romana, como vimos, mantém a desunião do Senado e da Plebe; os acontecimentos que a servem não são, pois, privados de inteligibilidade, eles se organizam em razão da luta do povo e da nobreza. Desse modo, esboça-se uma tese totalmente nova: tem de produzir na própria desordem uma ordem; os desejos de classe não são necessariamente maus, uma vez que de seu entrechoque pode nascer o poder da cidade; (LEFORT, 1979, p.470).

A descrição que fizemos sobre a felicidade e a infelicidade das cidades no início da seção mostram-se como a capacidade ou a incapacidade de se instalar o regime misto, considerado este o mais estável por Maquiavel. Apesar do elogio, o estado espartano vai perder lugar no pensamento florentino, pois a constituição romana, pelos acontecimentos [*accidenti*], vai se mostrar como o regime mais perfeito. Perfeição esta a que se chegou devido à “desunião entre plebe e senado” (MAQUIAVEL, 2007a, p.19).

A desunião, entendemos, não tem somente preservado a independência de Roma, ela tem estabelecido nela a liberdade, seja um regime tal que o poder não pode ser apoderado nele nem por um homem, nem por uma facção. O regime de liberdade aparece, pois, como aquele mesmo da lei; ou, rigorosamente falando, como aquele no qual as leis são referidas a seu fundamento. (LEFORT, 1979, p. 475)

No ponto em que chegamos podemos perceber uma mudança na narrativa maquiaveliana. Até a pouco falávamos de liberdade nas formas de governo, na origem dos estados, na oposição entre liberdade e servidão. Agora o secretário florentino propõe não apenas que o conflito conduziu Roma à perfeição, como faz dele o próprio fundamento da liberdade. Nosso desafio será o de tornar claro como se dá esse processo e porque ele é tido como o cerne do pensamento republicano de Maquiavel.

Alteração, confusão, contenda, controvérsia, desavença, discórdia, desordem, desacordo, disputa, dissensão, desunião, divisão, furor, guerra civil, inimizade, escândalo, sedição, sobressalto, tumulto, turbulência: tantos termos que aparecem de maneira contígua ou dispersa, sem ordem aparente nem critério de escolha evidente. (...) Maquiavel não está buscando um termo único para designar este conflito, pois importa a ele mostrar que as diversas formas de “tumulto”, percebidas por todos na história das cidades, remetem a esta oposição, a diversidade destas formas é além do mais uma dimensão essencial de seu antagonismo. (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p.42)

A noção de humor<sup>146</sup> [*omore* ou *umore*] está intimamente relacionada com a manutenção do regime livre e com os desejos conflitantes dos homens. Também conhecido entre os pesquisadores como conflito civil ou conflito social, embora este último não seja frequente para evitar cair em anacronismo ou confundir com outras correntes modernas, representa tanto as exigências institucionais quanto as diversas oposições da população no interior das cidades. Elencamos alguns momentos das principais obras políticas maquiaveliana em que há referências ao conflito civil:

No capítulo IX de *O Príncipe*, o termo é utilizado de forma a determinar o regime adotado:

Porque em toda cidade se encontram estas duas tendências diversas e isso resulta do fato de que o povo não quer ser mandado nem oprimido pelos poderosos e estes desejam governar e oprimir o povo: é destes dois anseios diversos que nasce nas cidades um dos três efeitos: ou principado, ou liberdade, ou licença.<sup>147</sup> (MAQUIAVEL, 2002, p.165)

No início dos *Discorsi*, o termo humores aparece como uma reflexão institucional:

Em toda república há dois humores diferentes, o do povo, e o dos grandes, e que todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles, como facilmente se pode ver que ocorreu em Roma. (MAQUIAVEL, 2007a, p.22)

que tipo de humor é mais nocivo a uma república, se aquele que deseja manter as honras conquistadas ou o que deseja conquistar as que não têm (MAQUIAVEL, 2007a, p. 25).

---

146 A atenção prestada à noção de humor na obra maquiaveliana é relativamente recente e muito desigual. J. G. A. Pocock não consagra nenhuma análise ao vocabulário orgânico e médico, não obstante essencial à compreensão da ideia de corrupção e da finitude temporal da cidade, dois aspectos que ele estuda em *Le Moment machiavélien*. Antes dele, unicamente L. Zanzi desenvolveu uma trama geral de interpretação, na qual a noção de humor se insere, sem que todavia as implicações políticas de seu uso sejam especificamente esclarecidas (*I 'Segni' della natura e i 'paradigmi' dellastoria: Il método Del Machiavelli*. Lacaita Editore, 1981). Q. Skinner qualifica o tema dos humores de axioma do pensamento maquiaveliano, sem desenvolver uma explicação deste (*Machiavel*, tr. de M. Plon, Le Seuil, 1989, p. 65). Do lado italiano, o uso da noção de humor é levantado, mas não é especificamente estudado até o início dos anos 1980. F. Chiappelli acentua desde 1969 a importância do campo lexical da vida orgânica, da vida e da morte, típica do Renascimento e nota a recorrência da noção de humor em *O Príncipe* e os *Discursos*, mas não se detém a ela. (*Studi sul linguaggio Del Machiavelli*. Firenze, Le Monnier, 1952 e *Nuovi studi sul linguaggio del Machiavelli*. Le Monnier, 1969). Gennaro Sasso, mesmo afirmando sua importância, não analisa especificamente a temática dos humores (*Niccolò Machiavelli, I, Il pensiero politico*. Il Mulino, 1980). (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p. 62)

147 Em algumas traduções é possível encontrar “Desses dois apetites diferentes, nasce nas cidades um destes três efeitos: governo, república ou desordem”. Lê-se no original “e da questi dua appetiti diversi nasce nelle città uno de' treeffetti, o principato o libertà o licenza.”

é que se permite o desafogo daqueles humores que de algum modo cresçam nas cidades contra qualquer cidadão: e, quando tais humores não têm como desafogar-se por modos ordinários, recorre-se a modos extraordinários, que levam toda república à ruína. (MAQUIAVEL, 2007a, p. 33).

Estas passagens confirmam que as categorias de povo e grandes não correspondem no pensamento de Maquiavel a conceitos socioeconômicos, mas de comunidades de interesse ou de situação a defender: seus membros partilham o mesmo desejo e é esta partilha que está na origem de sua agregação.

Na *História de Florença*, o sentido mais frequente é de desejos e conflitos particulares:

As graves e naturais inimizades que há entre os homens do povo e os nobres, causadas pela vontade que estes têm de comandar e aqueles de não obedecer, são razão de todos os males da cidade; porque dessa diversidade de humores alimenta-se todas as outras coisas que perturbam as repúblicas (MAQUIAVEL, 2007b, p. 157)

A morte desse cidadão conturbou toda a cidade, porque em sua execução muitos haviam empunhado armas (...) E, como na cidade havia muitos humores diferentes, cada um com seus diversos fins, antes de deporem as armas todos pensaram em alcançar o que desejavam. (MAQUIAVEL, 2007b, p. 203)

Os humores exacerbaram-se tanto que qualquer pequeno acontecimento (...) fazia-as trasbordar. (...) Essa desordem foi principio de muitos males, porque toda a cidade se dividiu, tanto o povo quanto os Grandes; e o partidos assumiram os nomes de Brancos e Negros. (...) E esse humor não só contaminou a cidade, mas também dividiu todo o interior. (MAQUIAVEL, 2007b, p. 102)

Por fim, no *Discurso sobre as formas de governo de Florença*, o termo é usado definir as condições de sobrevivência da república: “Nem se pode acreditar ser durável uma república na qual não se satisfaçam certos humores, os quais, se não forem satisfeitos, arruínam as repúblicas” (MAQUIAVEL, 2010, p. 59). Esta última passagem reflete um ponto que está em nosso horizonte interpretativo: o conflito civil é antes de tudo um conflito de desejos opostos que não podem ser realizados em sua totalidade, seja porque não se trata dos mesmos desejos, seja porque ao ser realizado ele destrói o regime legal. Cada humor tem o seu modo próprio de se expressar, grandes se realizam quando dominam a tudo e a todos, o povo se realiza quando não há quem os comande e, deste modo, o objetivo da

disputa não é o mesmo, pois bastaria uma parte se sobrepor à outra para dar fim ao conflito. Supondo que uma das partes alcance a supremacia, o resultado mais provável será o fim do tecido social, afinal, “o príncipe que faz o que quer é louco e uma multidão que pode fazer o que quiser não é sábia” (MAQUIAVEL, 2007a, p.171).

O grande paradoxo é que também não se trata de objetivos diferentes, como bem assinala Ames (2009, p.185), pois se assim o fosse, não haveria razões para existir o conflito entre as partes. Este problema é melhor expresso da seguinte forma, se são desejos diferentes como pode haver a disputa? A aparente solução está no reconhecimento que cada parte do conflito possui um modo próprio de expressão. A força desta oposição está justamente no ato de resistência, na luta enquanto forma de expressar um desejo legítimo que se opõe a outro desejo igualmente legítimo. Esta exposição traz como reflexão que a liberdade não é estática tampouco o ponto neutralizador do conflito, pelo contrário, ela é a manifestação de forças dinâmicas que atuam na cidade que não podendo ser satisfeitas não deixam de buscar modos de se exprimir. Este conflito de humores não se assemelha com teorias modernas de classes econômicas conflitantes ou da “maligna” exploração de uma parte mais abastada da cidade — seja de riquezas ou de autoridade — sobre os menos favorecidos. Faremos um rápido percurso sobre a natureza dos desejos em Maquiavel para esclarecer este ponto.

### 2.5.1 Desejo e natureza humana

O homem é marcado pelo dinamismo e por sua incontrolável compulsão por novidades. Eles se entregam a quem quer que seja que possa realizar seus desejos. Neste sentido pode até haver um “egoísmo natural” refletido na necessidade particular de realização, contudo não significa a aceitação de uma perversidade natural do homem, tal como poderíamos ser coagidos por uma indicação em *O Príncipe* que diz: “(...) os homens são ingratos, volúveis, simulados e dissimulados, fogem dos perigos e são ávidos de ganho” (MAQUIAVEL, 2002, p. 208). A verdade é que raríssimas vezes os homens sabem ser de todo maus ou de todos bons<sup>148</sup>. Deste modo, não acreditamos ser possível acusar uma parte da população de ser

---

<sup>148</sup>*Discorsi*, I,27

perversa de maneira inata, mas antes preferimos enfatizar o desejo de mudança e a sede de novidade<sup>149</sup>:

E, se consideramos donde isso pode provir, encontremos várias razões. A primeira é que os homens são desejosos de coisas novas, visto que, no mais das vezes, tanto os que vivem bem quanto os que vivem mal desejam novidades: porque, como doutra vez se disse – e é verdade –, os homens enfadam-se no bem e afligem-se no mal. Esse desejo, portanto, leva-os a abrir as portas a qualquer um que numa região se mostre como campeão de uma inovação; se é estrangeiro, correm-lhe atrás; se é do lugar, rodeiam-no, exaltando-o e favorecendo-o. (MAQUIAVEL, 2007a, p.386).

Não aprofundaremos esta questão da natureza humana por ser um tema controvertido que requer uma atenção que não podemos dar aqui, porém parece-nos muito inseguro fazer afirmações acerca de natureza humana em Maquiavel. Afirmar que existe algo imutável ou já constituído contradiz toda plasticidade da ação política e a dinamização das relações humanas representada na obra do secretário florentino pelo conflito de humores. Um modo mais seguro de tratar da interioridade do homem ou de suas disposições mais viscerais está presente na noção de costumes [*costumi*]. Este conceito reflete bem a maleabilidade do homem e a sua constante transformação (ocasionada pela ação do tempo ou por alguém que lhe conceda uma nova forma). De todo modo, deixamos claro que pensar os desejos do homem em Maquiavel é pensar o desejo enquanto impulso político e não como psicologia, antropologia ou uma forma de descrever a natureza humana. Seu interesse é demonstrar, por exemplo, como o excesso de desejo pode desencadear a ruína de uma cidade ou como o desejo popular representa a melhor defesa do espaço público. Sugerimos ainda a leitura do capítulo I,37 dos *Discorsi*, o qual é muito explorado pelos comentadores<sup>150</sup> quando se referem aos desejos dos homens:

Há uma sentença dos escritores antigos, segundo a qual os homens costumam afligir-se no mal e enfadar-se no bem, nascendo dessas duas paixões os mesmos efeitos. Porque, sempre que os homens não precisam combater por necessidade, combatem por ambição; e esta é tão poderosa no peito humano que nunca, seja qual for a posição atingida, o homem abandona. A razão disso é que a natureza criou os homens de tal modo que eles podem desejar tudo, mas não podem obter tudo, e, assim, sendo o desejo sempre maior que o poder de adquirir, surgem o tédio e a pouca satisfação com o que se possui. Daí nasce a variação da fortuna deles: porque, visto que os homens são desejosos, em parte porque querem ter mais, em parte porque temem perder o que conquistaram, chegam à

---

149 BIGNOTTO, 1991, p.173

150 ADVERSE, 2009; AMES, 2011; BIGNOTTO, 1991.

inimizade e à guerra, da qual decorre a ruína de uma província e a exaltação de outra. (MAQUIAVEL, 2007a, p.112-113)

Esta passagem inicialmente evoca o caráter desejoso dos homens, mais precisamente da ambição. Poderíamos ser levados a crer que a demasiada sede por novidades comum a todos os homens acarreta os males que atingem as cidades; no entanto, trata-se apenas de um reflexo da administração pública sobre os humores e da necessidade de criar elementos que desafoguem os excessos destes dois temperamentos. A responsabilidade de criar leis que permitam o desafogo destes humores por vias ordinárias recai sobre o legislador<sup>151</sup>, lembrando sempre do risco de tal tarefa, pois, afinal, basta uma aplicação errônea para os modos tornarem-se extraordinários, as partes tomarem as armas, transformando o tumulto em violência particular, como foi o caso da lei agrária em Roma:

aquela lei ficou como que adormecida até os Gracos; sendo por estes despertada, arruinou inteiramente a liberdade romana; porque encontrou duplicado o poder de seus adversários, e, por essa razão, acendeu-se tanto ódio entre a plebe e o senado que se chegou ao conflito armado e ao derramamento de sangue, fugindo a qualquer modo e costume civil. (MAQUIAVEL, 2007a, p. 115)

Embora não seja possível negar sua influência, fica demonstrado que não são apenas os desejos que definem as condições do *vivere civile*, mas o regime de leis que são imputados aos cidadãos. Deste modo é possível afirmar que foram as leis impostas pelos irmãos Gracos que arruinaram o *vivere civile* da república romana e não os tumultos gerados por seus cidadãos. Os desejos sempre existiram nas cidades, quem sofreu modificações ao longo do tempo foi o corpo de leis.

Quem considere as coisas presentes e as antigas verá facilmente que são sempre os mesmos os desejos e os humores em todas as cidades e em todos os povos, e que eles sempre existiram. (MAQUIAVEL, 2007a, p.121)

Variaram as leis que refreavam os cidadãos – tal como a lei dos adúlteros, a lei suntuária, a lei da ambição e muitas outras -, à medida que os cidadãos iam se corrompendo. (MAQUIAVEL, 2007a, p. 73)

Lembrado seja que “(...) é coisa muito natural e comum o desejo de

---

151 Fazemos uma distinção entre Ordenador e Legislador. O ordenador ocupa o lugar mais elevado como o fundador de um novo estado ou religião ou daquele que reconduz uma cidade corrompida para o caminho reto. Já legislador é o encarregado de conservar a obra gerada por um ordenador, tal como o governante sucessório, magistrados, conselheiros, etc.

conquistar e, sempre, quando os homens podem fazê-lo, serão louvados ou, pelo menos, não serão censurados” (MAQUIAVEL, 2002, p.207), porém os grandes aparecem com uma avidez muito mais prejudicial do que o povo<sup>152</sup>. As principais falhas das leis ocorrem quando elas podem ser conduzidas sem oposição:

Porque é tão grande a ambição dos grandes que, se não sofrer oposição por várias vias e de vários modos numa cidade, logo a levará à ruína. De modo que, embora o conflito da lei agrária tenha demorado trezentos anos para acarretar a servidão de Roma, isso teria ocorrido muito mais cedo se a plebe, seja com essa lei, seja com outros desejos seus, não tivesse refreado a ambição dos nobres. (MAQUIAVEL, 2007a, p.116)

Ainda assim não é possível acusar o povo de agir com justiça em seu demasiado desejo de ser livre, como nos dá fé o exemplo da criação do *decenvirato*:

Roma se incorreu no inconveniente de criar uma tirania pelas mesmas razões por que nasce a maior parte das tiranias nas cidades: pelo demasiado desejo do povo de ser livre e pelo demasiado desejo dos nobres de comandar. E, quando não se acordam na criação de uma lei em favor da liberdade, mas alguma das partes se põe a favorecer alguém, logo surge a tirania. (...) por causa do grande desejo de cada uma das partes: uma de extinguir o título consular, outra o tribunício. (MAQUIAVEL, 2007a, p. 127)

O povo romano enganado por uma falsa promessa de liberdade consentiu para que a autoridade romana fosse dada a Ápio Cláudio na esperança de acabar com a autoridade dos nobres sobre eles. Do mesmo modo, a nobreza consentiu em transferir sua autoridade na esperança que os representantes da plebe fossem extintos.

E o poder dos Dez teria sido extinto se o senado, por aversão à plebe, não tivesse deixado de impor sua própria autoridade, acreditando que, se os Dez depusessem voluntariamente a magistratura, os tribunos da plebe talvez não fossem novamente constituídos. (MAQUIAVEL, 2007a, p.126-127)

Foram inúmeros impasses e conflitos sangrentos até que “(...) Roma fosse reconduzida à forma de sua antiga liberdade” (MAQUIAVEL, 2007a, p. 127), isto é, a forma do conflito humoral bem ordenado em uma cidade, onde nenhuma das partes possui uma autoridade maior ou menor que a outra.

Antes de prosseguir nosso estudo, uma rápida constatação: não existe a

---

152 Ainda assim não é possível afirmar uma malignidade intrínseca aos grandes, apenas uma propensão maior ao desvio do caráter, no sentido probabilístico e não como dado concreto.

*priori* um “humor bom” ou um humor que desempenhe melhor a busca pela liberdade. Como pudemos compreender, o humor popular possui menor cobiça que o dos grandes e por consequência um humor “menos nocivo” para a cidade, o que não impede que guiado por uma falsa noção de bem extirpe a liberdade da cidade. Por outro lado, Maquiavel assegura que o governante, seja ele republicano ou principesco, deveria estabelecer seu poder com base no povo, pois o povo não é precisamente um poder concorrente ao seu e são infinitos para ter como inimigo em comparação com os poderosos que são poucos<sup>153</sup>. Esta questão nos leva à reflexão sobre quem deve guardar a liberdade: **os grandes ou o povo?**

### 2.5.2 Conflito de humores e a formulação da liberdade.

É sobre a percepção comum de que a correria, distúrbio ou tumulto na cidade causa uma sensação de desordem política e de insegurança que Maquiavel elabora seu pensamento<sup>154</sup>. Esta percepção tem origem na opinião de muitos contemporâneos de Maquiavel que assumiam que a grandeza de Roma se deu por sua força militar e boa fortuna. O florentino não recusa a ideia de que a fortuna e a milícia foram razão da grandeza do império, mas discorda que estes foram os seus únicos elementos. Tal consideração não leva em conta que onde há boas armas também é natural que haja boa ordem e não raramente boa fortuna. Se os capítulos anteriores<sup>155</sup> buscavam seduzir o leitor humanista ao falar do regime republicano, neste Maquiavel “apunhala” toda uma tradição ao afirmar que a desunião da plebe e do senado tornou Roma livre e potente<sup>156</sup>:

Direi que quem condena os tumultos entre os nobres e a plebe parece censurar as coisas que foram a causa primeira da liberdade de Roma e considerar mais as assuadas e a grita que de tais tumultos nasciam do que os bons efeito que eles geravam; e não consideram que em toda república há dois humores diferentes, o do povo, e o dos grandes, e que todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles, como facilmente se pode ver que ocorreu em Roma. (MAQUIAVEL, 2007a, p.22)

A condenação dos conflitos era um dos poucos pontos comum desde Dante

---

153 Discorsi I, 4; *O Príncipe*, IX

154 *Discorsi*, I, 4

155 *Discorsi*, I, 1-3

156 Tal posicionamento é inovador no pensamento político do período e esta consideração é tomada como um ponto chave de todo sistema político da filosofia maquiaveliana.



até os humanistas<sup>157</sup>. Tal opinião scandalizou muito dos seus contemporâneos, entre eles, Guicciardini que falava em nome de todos quando afirmou em suas *Considerações sobre os Discursos* que “(...) laudare le disunione è come laudare in uno infermo la infermità, per la bontà del remédio che gli è stato applicato”<sup>158</sup>. (GUICCIARDINI, 1933, p.6) e teria scandalizado também a Savonarola que dizia ser “(...) a união e a paz do povo o fim de todo o governo” (SAVONAROLA, 1991, p. 137). Marsílio de Pádua em seu defensor da paz já havia escrito semelhante julgamento durante o *trecento*:

Na verdade, visto que os contrários produzem os contrários [Aristóteles, Política, VIII, 8º], é da discórdia, contrária à paz, que provêm os piores acontecimentos e inconvenientes a toda reino ou sociedade civil, mediante o que demonstra muito bem a atual situação da Itália. (...) No entanto, a partir do momento em que entre o povo italiano nasceram a discórdia e as disputas, seu reino foi acometido por toda sorte de privações e desgraças, vindo a sucumbir mais tarde ao jugo das nações estrangeiras e invejosas. (PADUA, 1995, P.68)

Os argumentos daqueles que temem as rivalidades internas ou as discórdias civis podem ser explicados da seguinte maneira: os homens buscam naturalmente a vida comum como maneira de sobreviver, mas a paz é a melhor garantia da realização dessas aspirações mais profundas dos homens. Sem paz, as pessoas não podem sobreviver como uma comunidade e, portanto, estão condenadas à extinção, uma vez que os homens não podem sobreviver sozinhos. Neste sentido, querer a paz é querer viver; desejar a guerra é desejar a morte de outro. Se todos desejam a morte de outro, todos podem temer por sua segurança, sendo preferível então concórdia a guerra civil<sup>159</sup>.

Para Maquiavel, desejar a concórdia não é o mesmo que desejar a paz, ou pelo menos não é esse o objetivo comum dos homens. A paz só é obtida através da coerção das condições locais ou através das leis e instituições. É claro que Maquiavel não é extremista a ponto de chamar todo conflito de benéfico e negar o valor que a concórdia traz para a cidade ou romper definitivamente com a conciliação. O que muitos não consideram é que existem diferentes modos de se

---

157 BIGNOTTO, 1991, p. 85

158 “(...) louvar a desunião é como elogiar a doença de um enfermo, devido à virtude do remédio aplicado para curá-lo”. Tradução livre.

159 NADEAU, 2003, p.338

definir a concórdia presente numa cidade<sup>160</sup>.

Ao fundamentar-se na recusa do modelo republicano clássico fundamentado sob a ideia de pacificação, no descrédito no modelo clássico de autoridade e da sociabilidade natural do homem<sup>161</sup>, o secretário florentino cria um modelo inovador de integração cívica e do modelo republicano: a concórdia civil parece impossível devido aos tumultos das cidades livres, portanto os governantes devem buscar engendrar os humores dos homens e por este meio conduzi-los ao amor pela defesa da pátria e da liberdade<sup>162</sup>. Em suma, em vez de suprimir a disposição para o conflito, os governantes devem buscar meios de transformar esta disposição em potência, afinal o único modo das repúblicas alcançar a grandeza é pela expansão, o que acarreta que guerra e paz não podem ser elementos antagônicos entre si. É conveniente lembrar que esta consideração sobre a concórdia e o amor à pátria só é válida onde os bons costumes imperam “(...) porque não há leis nem ordenações bastantes para frear uma corrupção generalizada [*universale*]. Assim como os bons costumes precisam de leis para manter-se, também as leis, para serem observadas precisam de bons costumes” (MAQUIAVEL, 2007a, p.72).

Na leitura do capítulo I, 4 dos *Discorsi*, compreendemos que os tumultos gerados em Roma obrigaram os nobres a reconhecer o povo como sujeito político e disto surgiram ordenações benéficas à liberdade, como a criação dos tribunos. Posto deste modo, o desafio não está em criar leis que sufoquem os humores antagônicos presentes na cidade, mas encontrar um modo de transformar os tumultos e dissensões em efeitos políticos saudáveis. Assim, um novo elemento surge diante de nossos olhos: as leis e instituições são frutos do conflito presente na cidade. E mais,

não se pode ter razão para chamar de não ordenada uma república dessas,

---

160 Senellart em *La crise de l'idée de concorde chez Machiavel* (SENELLART, 1996b) identifica pelo menos cinco formas ao longo da história da Filosofia: eunômica, harmônica, agonística, eudemônica e irênica. Segundo ele, Maquiavel seria contra apenas aquela concórdia que busca a paz (irênica) e a amizade (eudemônica), estando inclinado para a concórdia agonística (de origem heraclitiana que é a harmonia como tensão entre contrários), sem ignorar a eunômica (concórdia como obediência às leis) e harmônica (harmonia do universo como modelo de estado bem ordenado).

161 Aqui o exemplo republicano é aquele disposto por Cícero em *Da República* I, XXV: a República coisa do povo, considerando tal, não todos os homens de qualquer modo congregados, mas a reunião que tem seu fundamento no consentimento jurídico e na utilidade comum. Pois bem: a primeira causa dessa agregação de uns homens a outros é menos a sua debilidade do que um certo instinto de sociabilidade em todos inato; a espécie humana não nasceu para o isolamento e para a vida errante, mas com uma disposição que, mesmo na abundância de todos os bens, a leva a procurar o apoio comum. (CÍCERO, 1985, p.68)

162 *Discorsi* III,1; III,21; III,22

onde há tantos exemplos de *virtù*; porque os bons exemplos nascem da boa educação; a boa educação das boas leis; e as boas leis, dos tumultos que muitos condenam sem ponderar: porque quem examinar bem o resultado deles não descobrirá que eles deram origem a exílios ou violências em desfavor do bem comum, mas sim a leis e ordenações benéficas à liberdade pública. (...) E os desejos dos povos livres raras vezes são perniciosos à liberdade, visto que nascem ou de serem oprimidos ou da suspeita que virão a sê-lo. E, em sendo falsas tais opiniões, há sempre o remédio das assembleias, nas quais surja algum homem de bem que, discursando, lhes mostre que se enganam. (MAQUIAVEL, 2007a, p. 22)

Apenas as repúblicas são capazes de oferecer através das leis a liberdade mais completa. Se tal liberdade puder ser compreendida em não ser dominado ou impedido em sua vontade, então é perfeitamente legítimo reivindicar estas aspirações, mesmo que para isto seja necessário se opor a outro cidadão. Quando bem institucionalizadas, estas oposições apontam para a saúde do corpo político e não para sua ruína:

A expressão institucional do conflito é explorada por Maquiavel porque ela permite segundo ele evitar a violência armada e extensão do conflito ao conjunto da cidade. Além disto, ela não coloca em perigo a independência da cidade, como o faz sua expressão privada – um dos humores recorrendo então a uma força exterior à cidade para se impor, sob o risco de ver esta força se apoderar do poder (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p.86)

Cabe apontar três aspectos do papel da discórdia civil: seu grau de intensidade, sua manifestação positiva ou negativa para a cidade e em especial os excessos de um determinado humor.

Quanto à intensidade do conflito, sabemos que eles abrangem diversos graus. Eles podem ser algo simples como uma “disputa” entre iguais, ou seja, pelas vias ordinárias até um estado de guerra armada entre os cidadãos, que é o modo extraordinário. O ponto principal nesta questão é saber se a disputa inicial se limita a palavras de acusação e injúria ou se elas culminam em pilhagem e destruição. Uma sociedade que não é capaz de canalizar seus conflitos por seus mecanismos legais não é mais uma sociedade livre. Como partidário do valor positivo da discórdia, Maquiavel busca apresentar uma solução para o problema do conflito humoral na qual uma situação de divergência pode acarretar uma guerra de todos contra todos. Cabe lembrar que raras vezes em Roma os conflitos levaram a violência e exílios - fato sensivelmente diferente de Florença. De um lado, Maquiavel rompe com a ideia comum de que o conflito é necessariamente ruim para o estado. De outro, dá a

entender que existe o “bom ou mau” conflito e alerta qual é a divisão prejudicial ou benéfica para a cidade:

Mas antes de tudo desejo, discorrendo segundo é meu costume, afirmar que aqueles que esperam que uma república possa ser unida, muito se equivocam nessa esperança. Na verdade, algumas divisões as prejudicam, outras as beneficiam; as que as prejudicam nascem junto aos partidos e os partidários, as que as beneficiam, se mantêm sem estes nem aqueles. Então o fundador de uma república, não podendo impedir que nela existam inimizades, pelo menos deve providenciar que não existam partidos.<sup>163</sup> (MAQUIAVEL, 2007b, p.422)

Este modo de proceder permite avaliar os bons ou maus efeitos para o futuro livre da cidade, os efeitos nocivos ocorrem quando não há mecanismo para os humores desafogar, isto é, dar vazão para suas paixões. De fato, o sétimo capítulo se inicia com a exposição de um modo de institucionalizar a denúncia daqueles que agem contra a vida livre em público, seja perante o povo, magistrado ou conselho de cidadãos. Os dois efeitos úteis para a república é que os cidadãos evitam atentar contra o estado e se o fazem, são reprimidos. Outro é que permite o desafogo dos humores por meios ordinários<sup>164</sup>. Não há qualquer idealização de uma justiça divina ou algum princípio ético, apenas um espaço para o confronto de ideias contrárias perante um tribunal. Este segundo efeito que citamos anula o desejo e o modo de expressão pela via extraordinária, esta contrária a qualquer vida civil.

Porque, se um cidadão é punido ordinariamente, ainda que de modo injusto, segue-se pouca ou nenhuma desordem na república; pois a execução não é feita por forças privadas ou estrangeiras, que são as que arruinam a vida livre, mas sim com forças e ordens públicas, dentro de seus próprios termos, não se ultrapassando o limite além do qual se arruína a república. (MAQUIAVEL, 2007, p.34)

O procedimento do ato de acusação em Roma, obrigando aquele que acusa a apresentar as provas, impede quem quer que seja de acusar gratuitamente qualquer pessoa; além disso, ela constitui uma via pública de regulação das contendas e sua autoridade é reconhecida. Já a ausência deste dispositivo dá espaço às calúnias nos lugares públicos, o recurso às vias privadas e a sede por vingança, tornando difícil a luta contra a ambição dos grandes. E de mesmo modo

163 Cf. *Discorsi* I,2-5; I,37; *O Príncipe* 9, *História de Florença*, Proêmio; III, 1 apud N. da R.T. in: MAQUIAVEL, 2007b, p.422

164 Isto é, de acordo com a ordem instituída.

que é útil acusar, são perniciosas a calúnias, seja nas cidades livres como nas que se governam de outro modo. Florença é o exemplo:

E quem lê as histórias desta cidade [Florença] verá quantas calúnias foram lançadas em todos os tempos contra seus cidadãos que trabalharam nas coisas importantes da cidade. De um diziam que havia roubado o dinheiro público; de outro, que não vencera uma empresa por ter sido corrompido; e aqueloutro, por ambição, cometera este ou aquele inconveniente. (MAQUIAVEL, 2007a, p. 39)

### 2.5.3 A institucionalização do conflito

No capítulo I,5 dos *Discorsi*, Maquiavel mostra de que forma é possível institucionalizar o conflito e a quem deve ser dada a guarda da liberdade em uma cidade, se para os nobres ou para o povo:

Todos os que com prudência constituíram repúblicas, entre as coisas mais necessárias que ordenaram esteve a constituição de uma guarda da liberdade: e, dependendo do modo como esta seja instituída, dura mais ou menos tempo aquela vida livre. E, como em toda república há homens grandes e populares, não se sabe bem em que mãos é melhor depositar tal guarda. (MAQUIAVEL, 2007a, p. 23)

A escolha do melhor modelo é representado de um lado pelas repúblicas ordenada pelos grandes (Esparta, Veneza) e de outro pelas repúblicas populares (Roma). Apesar da escolha destas três cidades, o objetivo não é desvendar o melhor modelo entre estas cidades em particulares, mas desvelar a partir deste embate um modelo que seja válido para todas as repúblicas, sobretudo Florença. Inicialmente o elogio ao longo período de vida que os regimes “*optimates*” veneziano e espartano se confrontam com o modelo de constituição livre fundamentada nos conflitos do regime popular romano.

No aparente empate entre os modelos, os regimes espartano e veneziano são elogiados por sua longevidade e longo período de paz. É preciso levar em conta a razão da república, ou seja, se esta deseja criar um império como foi o caso de Roma ou se basta manter-se como foi o caso de Veneza. Percebe-se que Maquiavel apresenta um novo modo de medir a potência de um estado: a liberdade de seus cidadãos. É certo que o modelo veneziano de república estável estava presente no imaginário dos políticos florentinos, mas a opinião do regime dos nobres como

melhor governo livre cai por terra, pois o modelo veneziano pode ser até estável e duradouro, mas independente do seu tempo de vida, jamais será livre como fora Roma e, por conseguinte, poderoso. Tal parecer compreende uma revolução do pensamento maquiaveliano: o modelo mais indicado para se manter uma vida livre e erigir um império é o do regime popular misto fundamentado no conflito civil. Junto com o mito da constituição veneziana, cai a tese do poderio militar e da fortuna como causa única da grandeza romana.

Neste contexto, compreendemos que a liberdade não pode ser reduzida a alguma espécie de lei matemática que opera sempre do mesmo modo. Provamos essa tese ao analisar o “Retrato das coisas da Alemanha” onde Maquiavel aponta que o conflito pode originar um povo livre (como o foi o caso), mas não uma república não potente:

Assim gozam de sua vida rústica e de sua liberdade [o povo] (...) mas nem as comunidades nem os príncipes desejam a *grandeza* do imperador. (...) Vê-se, portanto, que a razão da desunião entre as comunidades e os príncipes é a existência de muitos *humores* contrários naquela província. (...) (MAQUIAVEL, 2007c, p.107)

Nossa formulação é corroborada no sexto capítulo dos *Discorsi*, em que Maquiavel examina a possibilidade de serem eliminadas as inimizades existentes entre povo e o senado romano. Ora, acabar com os tumultos é acabar a razão de seu império. O ponto da discussão não é o da estabilidade ou da paz, mas da potência. Reforça-se, assim, a ideia de que Maquiavel esteja buscando no modelo romano uma forma comum a todas as repúblicas:

*Se alguém, portanto, quiser ordenar uma nova república, terá de examinar se quer que ela cresça em domínio e poder, como Roma, ou que permaneça dentro de limites exíguos. (...) E sem dúvida acredito que, se for possível manter as coisas equilibradas desse modo, ter-se-á verdadeira vida política e verdadeira paz na cidade..* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 30; grifo meu).

Neste momento de afirmações tranquilizadoras e de aparente coesão com o pensamento humanista, Maquiavel novamente choca seu leitor, lembrando que as coisas estão em constante movimento e

(...) não podem ficar paradas, é preciso que estejam subindo ou descendo; e a muitas coisas a que a razão não nos induz somos induzidos pela necessidade: de tal maneira que, depois de ordenarmos uma república capaz de manter-se sem ampliar-se, seríamos levados a destruir os seus

fundamentos e a levar mais cedo à ruína. (...) sempre que o Céu lhe fosse tão benévolo que não lhe cumprisse guerrear, o ócio a tornaria efeminada ou divida; coisas que, juntas ou cada uma por si, seriam razão para sua ruína. (MAQUIAVEL, 2007a, p.32)

Depois deste percurso Maquiavel dá seu parecer final: não sendo possível equilibrar as coisas ou encontrar uma via do meio, é preciso pensar no modo mais honroso; “(...) creio ser necessário seguir a ordenação romana e não das outras repúblicas; porque não acredito ser possível encontrar um meio-termo entre uma e outra, e as inimizades que surgissem deviam ser toleradas e consideradas um inconveniente necessário para se chegar à grandeza romana” (MAQUIAVEL, 2007a, p. 32).

É justo na ideia de desejo excessivo ou, mais precisamente, na formação de partidos que reside a chave do julgamento maquiaveliano sobre o antagonismo dos grandes e do povo. A *História de Florença* III, 1 permite apresentar esta formulação. Neste capítulo, Maquiavel compara a história de Roma e a de Florença, do ponto de vista das divisões e das inimizades que são manifestadas nas duas cidades. Se elas desembocaram, em Roma, durante séculos em leis, em Florença culminaram em enfrentamentos, assassinatos, exílios. Esta diferença se explica segundo ele pela natureza do desejo popular em cada uma das duas cidades:

Se lícito for igualar pequenas e grandes coisas, isso [a diversidade dos humores] manteve Florença dividida; diversos foram os efeitos resultantes numa e noutra cidade, convenha-se, porque as inimizades que no início surgiram em Roma entre o povo e os nobres definiram-se discutindo, e em Florença, combatendo; as de Roma com a lei, as de Florença, com a morte e com o exílio de muitos cidadãos terminaram; as de Roma, sempre a virtude militar aumentaram, as de Florença, de todo apagaram-na; as de Roma, de uma igualdade entre os cidadãos a uma grandíssima desigualdade conduziram, as de Florença, de uma desigualdade a uma assombrosa igualdade reconduziram. Esta diversidade de resultados é natural que provenha dos diversos fins a que se propuseram estes povos; porque enquanto o povo de Roma o que pretendia era poder gozar de supremas honras junto aos nobres, o de Florença lutava para ser único no governo, sem que os nobres deste participassem. E porque mais razoável era o desejo do povo romano, eram as ofensas aos nobres mais suportáveis, assim essa nobreza facilmente e sem vir às armas cedia, de maneira que, depois de algumas discrepâncias, convinha em criar uma lei que satisfizesse o povo e mantivesse aos nobres sua dignidade. Por outro lado, o desejo do povo florentino era injurioso e injusto, por isto a nobreza com maiores forças às suas defesas se preparava, e assim ao sangue e ao exílio dos cidadãos se chegava; e as leis que depois se criavam, não à utilidade pública, mas ao vencedor todas beneficiavam. Disto ainda procedia que, com as vitórias do povo, a cidade de Roma mais virtuosa se tornava; porque este povo podendo participar da administração das magistraturas dos exércitos e dos impérios juntamente com os nobres prepostos, da

mesma virtude que nestes havia, se impregnava; e a cidade, acrescida de virtude, crescia em potência. Mas em Florença, quando saía vencedor o povo, ficavam os nobres despojados de magistrados. (MAQUIAVEL, 2007b, p.157-159)

Os humores florentinos são injustos e injuriosos e têm por efeito provocar o contínuo descontentamento dos seus contrários. O conflito civil não remete mais a uma oposição entre adversários do modo como identificamos, mas a uma concorrência que está na origem dos enfrentamentos violentos e destruidores. O excesso do desejo se manifesta aqui duplamente: por um lado o desejo se volta para a satisfação das vontades particulares, de outro em causar uma reação desesperada no outro humor. Dito de outro modo, o excesso é definido ao mesmo tempo pela orientação do desejo – ambição pessoal por oposição à preocupação com o bem comum – e por seus efeitos sobre o humor contrário – busca pelo prejuízo alheio.

A corrupção da cidade é tão grande em Florença que afetou até o seu humor [*umori*], o desejo do povo não se contenta em não ser dominado, mas ele próprio desenvolveu o desejo de dominação que pode ser satisfeito apenas em detrimento dos grandes.

Foi quando muitos cidadãos, de todas as condições, decidiram perder a vida ou recuperar a liberdade, e, de três lados, três tipos de cidadão tramaram três conjurações, os Grandes, os populares e os artesãos; além das causas gerais [universali], os Grandes estavam descontentes por não terem recuperado o estado; os populares, por o terem perdido; os artesãos, por não o terem ganhado. (MAQUIAVEL, 2007b, p.142)

O povo quando tomado pela sede de autoridade perde aquilo que lhe é a essência: o desejo de não ser dominado. Os humores que antes eram divergentes tornam-se concorrentes e a cidade torna-se palco de lutas sangrentas, exílios e morte. Por vezes são formadas as alianças (partidos) e não raramente pactos com forças estrangeiras, arruinando todo modo de vida civil. Esse embaraço se deve aos três tipos de homem que se encontravam na cidade – os principais (*primi*), medianos e os últimos. O regime se arruína por não dar a devida acomodação para estes diferentes humores (MAQUIAVEL, 2010, p.67). O desejo maior dos cidadãos passa a ser o desejo de comandar, tal como os grandes, embora ao popular corrompido



não se conceda o status de grande<sup>165</sup>. Do mesmo modo, os grandes quando desprovidos das magistraturas não assumem imediatamente o status de povo, mas são misturados [*mescolorono*] ao povo pelos detentores das magistraturas com o intuito de enfraquecê-los.

Em Florença, quando o povo vencia, os nobres ficavam privados das magistraturas e, para reconquistá-las, precisavam não só ser mas também parecer semelhantes ao povo no comportamento, no modo de pensar e de viver. Daí provinham as variações das insígnias e as mudanças dos títulos das famílias, que os nobres faziam para parecer-se com o povo; de tal modo que a *virtù* das armas e a generosidade de ânimo que havia na nobreza se extinguia, sem que pudesse reacender-se no povo, qual não existia. Assim Florença, foi tornando-se cada vez mais abjeta e humilde. (MAQUIAVEL, 2007b, p.158-159)

A consequência da supremacia popular é que além da perda da qualidade popular própria, também são perdidas as qualidades inerentes aos grandes, como a grandeza de ânimo e a habilidade militar.

A ruína dos nobres foi tão grande e afligiu de tal modo seu partido que nunca mais ousaram a empunhar armas contra o povo; aliás, foram-se tornando cada vez mais humanos e abjetos. Essa foi a razão de Florença ter ficado desprovida não só de armas, mas também de generosidade<sup>166</sup> (MAQUIAVEL, 2007b, p.155).

Aqueles que ainda detinham alguma influência junto à *signoria* ainda conjuraram para que estes novos cidadãos (grandes desprovidos de poder) não pudessem retornar aos postos mais altos, mesmo que o tenham conquistado por mérito.

Um cavaleiro chamado messer Benchi, que, por seus méritos numa das guerras contra os pisanos, tornara-se homem do povo e, por isso, era idôneo para ser um dos Senhores; e, quando esperava poder participar daquela magistratura, criou-se uma lei segundo a qual nenhum Grande que passara a ser homem do povo poderia fazer parte da Senhoria. Com esse fato *messer Benchi* ofendeu-se muito (...) aliando-se a Piero degli Albizzi, ambos decidiram usar as advertências para tirar da competição os concorrentes dos populares menores (...) enquanto isso, a casa dos Albizzi, encabeçando essa facção, crescia cada vez mais. Por outro lado, os Ricci não deixavam de impedir, com amigos, os desígnios daqueles em tudo o que podiam; de tal forma que se vivia em meio a grandes suspeitas,

165 Assim, o desejo popular e o desejo dos grandes não são oposições simétricas.

166 Etimologicamente generosidade [*generosità*] possui o sentido nobreza, boa qualidade e é frequentemente associado nas obras com ânimo [*animo*], podendo ser traduzido como grandeza de espírito ou mais próximo da nossa língua “nobreza de caráter”.

temendo-se a ruína para todos (MAQUIAVEL, 2007b, p.163)

Interessante é o argumento maquiaveliano no capítulo seguinte ao da citação<sup>167</sup>, quando recria o diálogo entre os cidadãos preocupados com a liberdade da pátria e os rumos que estavam tomando com a discórdia entre os Albizzi e os Ricci junto à *Signoria*:

Em primeiro lugar, entre seus cidadãos não se encontra união nem amizade, a não ser entre aqueles que são unidos pelo conhecimento de algum crime contra a pátria ou contra outros cidadãos. E, como em todos os homens se extinguiram a religião e o temor a Deus, o juramento e a fé dada só bastam enquanto úteis, pois deles os homens não se valem para cumprilos, mas para que haja um meio de mais facilmente enganar; (...) E realmente nas cidades da Itália reúne-se tudo aquilo que pode ser corrompido e pode corromper: os jovens estão ociosos, os velhos lascivos, e todos os sexos, em todas as idades, estão cheios de maus costumes; e a nada disso remediaram as boas leis, por serem estragadas pelos maus costumes. (MAQUIAVEL, 2007b, p.165).

Maquiavel acaba de tocar em um ponto crucial de nossa pesquisa. Ao apontar as falhas da cidade florentina, ele nos descreve uma ligação entre o sentimento religioso e os costumes e, por conseguinte, ao regime de leis, este por excelência o regime republicano. A mera constatação da desunião entre grandes e povo não é suficiente para garantir a conservação da liberdade. Considerando que a lei só comporta um determinado nível de corrupção e após certo ponto “(...) não há leis nem ordenações bastantes para frear uma corrupção generalizada” (MAQUIAVEL, 2007a, p.72) e que é tênue a linha que separa o regime livre da sua forma corrompida, mostra-se necessário, ou pelo menos recomendado, outros elementos<sup>168</sup> que atuem em uma esfera superior de modo a reforçar a ação da lei e moldar os costumes [*costumi*] em favor da vida civil [*vivere civile*].

Esse elemento é a religião, pois ela cumpre um papel acima das leis e forma o bom costume, este de todo necessário para uma vida civil. Não pode ser mera coincidência que os capítulos consagrados à religião nos *Discorsi* (I, 10-15) apareçam imediatamente após os capítulos dedicados à fundação das cidades livres e das condições de sua conservação (I,1-9) e imediatamente anteriores às questões da corrupção e do fim do regime político (I,16-18). Nós abordaremos este tema

---

<sup>167</sup> *História de Florença* I,5

<sup>168</sup> A pobreza dos cidadãos, o regime de igualdade e a religião são alguns destes elementos. Nós centraremos na função da religião.

focando no papel da religião junto ao regime livre e sua contribuição para o *vivere civile* em detrimento dos aspectos teológicos e/ou puramente instrumentais nas mãos dos governantes.

### 3. IGREJA E RELIGIÃO EM MAQUIAVEL

*O Papa pode errar, e isso de duas maneiras, seja porque ele é mal informado, ou por malícia. Quanto à causa última quero deixar isso para o julgamento de Deus, e, acredito sim que ele tenha sido mal informado.*

*(Savonarola, Sermão de 18 de Fevereiro de 1498)*

### 3.1 Religião em Maquiavel: primeiras observações

Maquiavel possuía grande conhecimento<sup>169</sup> dos autores clássicos e das práticas da religião romana antiga (principalmente através de Tito Lívio), constatando que o modo de condução política no mundo antigo era muito mais eficiente que o modelo atual. A causa dessa deficiência é atribuída pelo secretário aos costumes fixado na mente dos homens pelo modelo moral cristão<sup>170</sup> vigente, tornando-os mais efeminados e contemplativos do que virtuosos e ativos<sup>171</sup>.

Entretanto, uma análise mais profunda sobre as opiniões de Maquiavel acerca da religião está cercada de dúvidas e incertezas, sobretudo pela dificuldade de precisar qual o posicionamento do autor em relação às religiões em geral e o cristianismo em particular. Alguns comentadores defendem que ele foi um bom cristão na vida privada<sup>172</sup>, tecnicista político amoral<sup>173</sup>, crítico do cristianismo<sup>174</sup>, defensor da religião pagã<sup>175</sup> ou um ateu inimigo de toda a ética cristã<sup>176</sup>. Frequentemente se acrescenta nesta discussão a aceção que Maquiavel promoveu a separação entre a ética e a política em favor da razão de estado e do realismo político<sup>177</sup>. Refletindo sobre tais interpretações, constatamos que insistir na convicção pessoal de Maquiavel ou suas intenções não conduz necessariamente para uma melhor compreensão de seu parecer sobre a religião. A nosso ver, essa constatação não implica que o secretário florentino esteja promovendo uma separação da ética e da política, mas separando um agir político ativo da passividade cristã. Por esta razão, optamos por não explorar a formação espiritual de Maquiavel em favor de suas opiniões textuais, sobretudo aquelas presentes nos *Discorsi*.

Cabe lembrar que o grande projeto do renascimento e do movimento humanista foi o renascimento do homem, não da antiguidade. O homem passou a

---

169 RIDOLFI, 2003, p.18-21

170 Em meio à diversidade de correntes de pensamento e possibilidades de pesquisa, optamos por interpretar a opinião de Maquiavel sobre a religião católica romana pelo viés de sua contribuição na conservação da liberdade e da ordem civil.

171 *Discorsi*, II, 2.

172 Sebastian de Grazia, Maurizio Viroli

173 Ernest Cassirer

174 Quentin Skinner

175 Anthony Parel, Isaiah Berlin, Vickie Sullivan

176 Leo Strauss, Frederico da Prússia

177 Esta opinião é facilmente encontrada nos livros didáticos de filosofia.

sentir-se em condições de utilizar sua liberdade de modo a fazer-se arquiteto e explorador de sua própria pessoa. Porém, afirmar que o renascimento e o humanismo adquiriram uma obstinada associação com o ateísmo ou paganismo seria uma **falsa antítese**<sup>178</sup>. Estes movimentos possuem o cristianismo em suas raízes, e suas propostas foram implicitamente voltadas para a discussão (sejam a favor ou contra) de pontos essenciais da cristandade, como autoridade Papal no domínio temporal, criação e redenção, origens da cidade, os direitos do homem. Alguns escritores foram reconhecidamente anticlericais ou críticos da Igreja, como por exemplo, atacando a venda de indulgências da Igreja ou o comércio de relíquias, mas estes temas já estavam presente nos séculos XII e XIII<sup>179</sup>. Maquiavel, por sua vez, não deseja fomentar o embate teológico como fizera Marsílio de Pádua ou Guilherme de Ockham, tampouco reinterpretar ou reformar o cristianismo como quis Calvino ou Lutero. Quando o secretário florentino se vale de expressões como *nostra religione* ou religião cristã, tais considerações não envolvem aspectos doutrinários, mas culturais ou políticos. Em outras palavras, sua leitura é voltada para a “realidade efetiva dos fatos e não do imaginário”<sup>180</sup> e está diretamente ligada aos *costumi*. Optar por esta leitura possibilita separar a religião enquanto “religação”, isto é, como invisíveis laços sociais que permeiam a comunidade e a religião enquanto fé, como força transcendente e temor divino. Outra possibilidade é visualizar o reflexo dos humores interagindo com os componentes da cidade. Há uma clara diferença entre o povo e o governante quanto ao significado do fenômeno religioso: para o governante, a religião é um instrumento político, um meio eficiente de estreitar os laços sociais com intuito de submeter os cidadãos às leis e à obediência, enquanto para o povo a religião produz um temor da transgressão que o faz respeitar as ordenações como se fossem mandamentos divinos<sup>181</sup>.

Tomando a primeira perspectiva, a religião realmente é um *instrumentum regni*, ou seja, um instrumento de poder ao alcance daqueles que governam com mais força sobre a mente humana do que a razão, permitindo ao legislador instituir leis extraordinárias lá onde a simples autoridade política não bastaria. Não há, portanto, considerações sobre a verdade ou falsidade dos dogmas religiosos, apenas seu adequado uso político. Sobre este assunto, nota-se certo “consenso”

---

178 KORVELA, 2006.

179 Destacamos Guilherme de Ockham e Marsílio de Pádua.

180 O *Príncipe*, capítulo XV.

181 AMES, 2006, p.56

entre os comentadores<sup>182</sup> em afirmar que para Maquiavel a religião tem o caráter de *instrumentum regni*, assim como notamos a despreocupação desses mesmos comentadores em esclarecer se a religião é apenas instrumental ou se ela possui algo além de sua instrumentalidade<sup>183</sup>. Esse uso da religião como um instrumento político delimita o âmbito de análise da religião: mais do que pensar a relação entre religião e política, a questão de Maquiavel está em pensar a religião no mundo político como ferramenta na condução da coisa pública. Procedendo como um freio à anarquia e instrumento para a obediência das leis, a religião cumpre o papel de formadora do sentimento político de um povo. Quando direcionado ao culto dos símbolos pátrios e ao respeito das instituições políticas produz um efeito cívico eficiente. Em sua dimensão política, transforma os hábitos dos cidadãos mais que os conflitos sociais, as denúncias ou, em certa medida, as leis propriamente. Embora não se trate de uma efetivação da paz civil, ela conduz a um modo de proceder que favorece a expressão institucional dos grandes e povo, permitindo que a conduta política e social não se torne extraordinária.

Deve ficar claro que a religião só é capaz de vincular-se de modo efetivo se sua população for capaz de reconhecer nela um valor, uma autoridade. Isto porque o *modus operandi* da religião se dá na transferência da autoridade do agente político para uma entidade transcendente, o que favorece a preservação das leis e ordenações após a morte do agente. Contudo, “(...) só é possível se a representação religiosa é acompanhada, na cidade, por uma grande capacidade de ação de seus cidadãos” (BIGNOTTO, 1991, p.198), o que significa que também a corrupção está no horizonte da religião, pois esta só exerce sua força onde uma cidade não esteja corrompida. Quando estes valores são desprezados, a força ligadora da religião se perde, abrindo caminho para o uso de meios extraordinários para assegurar a coesão do estado, para degradação dos bons costumes e, principalmente, para incapacidade de ação dos homens. Esta parece ser justamente o objeto da crítica de Maquiavel ao cristianismo: o “desligamento” deste mundo, gerando na população ignorância e passividade política.

---

182 Destaca-se Ernest Cassirer e Paul Larivaille.

183 Seria simples nos pautar apenas nestas considerações, mas nos inquieta o uso que os romanos faziam dela, afinal esta não era apenas uma quimera, mas uma entidade – ou instituição para ser mais apropriado – que dava vigor à vida política. Para além dos seus efeitos na vida privada, a religião romana se expressava nos costumes do povo, inserindo-se na vida da cidade de modo a dar forma em sua conduta moral e política.

É evidente a impossibilidade de substituir o cristianismo por uma religião pagã ou retornar a um estado ausente de cristandade, sua influência já está bem firmada ao longo do tempo, mas se valer dos modos e das práticas da religião antiga não demanda que a religião seja também a antiga. O florentino encontrou na religião cristã uma possível utilidade política (tal como o temor das sanções extraterrenas)<sup>184</sup>, já que ele próprio presenciou Savonarola persuadir a população de Florença que falava com Deus, mas a despeito de alguns elementos eficazes, os princípios básicos do cristianismo não são adequados para uma república bem ordenada. Resta agora precisar este entendimento da religião em Maquiavel, da exemplaridade da religião antiga, sobre quais argumentos justifica sua posição crítica em relação ao modelo cristão e seu parecer em relação deste com os costumes apropriados ao *vivere civile*.

### 3.2 A concepção de religião em Maquiavel: origem e uso.

A “ilha textual” sobre a religião é exposta principalmente nos *Discorsi* I, 11-15, imediatamente após analisar as origens das cidades e suas lutas intestinas, preparando o quadro político que Maquiavel vai desenvolver sobre a corrupção e a extinção dos regimes políticos nos capítulos I, 16-18. Em *O Príncipe* há menos recursos comparativamente. Lá, Maquiavel dedica apenas um capítulo sobre os principados eclesiásticos e alguns fragmentos espalhados sobre a necessidade de parecer ser religioso e profetas desarmados. Há também alguma menção indireta no capítulo XXIV dedicado à fortuna e ao livre arbítrio, e na exortação final.

Situado nosso ponto de partida, concentramos nossa atenção nos *Discorsi*. Para Maquiavel, a origem da religião é essencialmente humana<sup>185</sup>, possuindo, como toda instituição, fundadores e chefes. Este tema é introduzido no livro I dos *Discorsi*, na perspectiva do *ordinatore*, isto é, daquele que, se não irá propriamente fundar a religião, tem por tarefa estruturá-la e estabelecê-la.

entre todos os homens louvados, os mais louvados foram os cabeças e ordenadores de religiões. Logo depois destes, os que fundaram repúblicas

184 Neste sentido, poderíamos pensar que a religião moderna se mostra como a mais apta, uma vez que a ideia de uma danação pós morte já estaria presente no imaginário popular

185E por ser de origem humana, a religião também está sujeita às leis de nascimento, desenvolvimento e morte comum a todas as coisas do mundo: “grande verdade é que todas as coisas do mundo têm seu tempo de vida, (...) como as repúblicas e as seitas”. (Maquiavel, 2007a, p. 305).



ou reinos. Depois destes, são célebres os que, comandando exército, ampliaram seu próprio domínio ou o da pátria. (MAQUIAVEL, 2007a, p. 44).

Interessante observar que o título deste capítulo é *quanto sono laudabili i fondatori d'una repubblica o d'uno regno, tanto quelli d'una tirannide sono vituperabili*<sup>186</sup>, mas quem fica em voga é justamente os fundadores de religiões. O possível significado desta abordagem não parece ser a mera constatação da superioridade da religião sobre a esfera política (estados e milícias), mas reconhecer o papel que ela exerce em relação à vida pública. Não se trata de uma subordinação do estado à religião, mas de um vínculo de completude<sup>187</sup>:

Em quem considerar bem as histórias romanas, verá como a religião servia para comandar os exércitos e infundir ânimo na plebe, para manter os homens bons e fazer com que os *rei* [maus] se envergonhem. (MAQUIAVEL, 2007, p. 50)

Ainda que o ato de fundação da religião seja o ato humano que traga maior glória para um indivíduo,

(...) o valor propriamente dito de uma religião não é derivado da fama de seu fundador, do conteúdo dos ensinamentos, da verdade dos dogmas ou da significação dos mistérios e ritos, em suma, daquilo que se costuma chamar “essência da religião”. (AMES, 2006, p.53)

É o medo especificamente religioso (*timoridi Dio*) gerado pela crença nos deuses que faz da religião o elemento indispensável à manutenção da cidade. A intervenção prudente de um legislador que saiba alimentar, orientar e, sobretudo, organizar em instituições estáveis o temor divino torna-o apto a fazer com que homens pouco acostumados ao convívio político regrado possam se integrar à *civitas* - o que é excepcional, uma vez que esse sentimento não tem nada que o faça por si mesmo critério e fundamento de comportamentos políticos e sociais. Deste modo, o temor despertado pela religião se mostra como um fenômeno irracional com mais poder sobre o espírito da população do que a própria razão

---

186 “Assim como são louváveis os fundadores de uma república ou de um reino, são vituperáveis os fundadores de uma tirania.” (MAQUIAVEL, 2007a, p.44)

187 Queremos deixar clara a interação da “tríade” dos elementos primordiais de uma comunidade política: boas leis, armas e religião. A ausência de qualquer um destes elementos certamente irá apressar sua decadência.

A expressão institucional do medo é explorada por Maquiavel porque ela permite segundo ele evitar a violência armada e extensão do conflito ao conjunto da cidade. Além disto, ela não coloca em perigo a independência da cidade, como o faz sua expressão privada – um dos humores recorrendo então a uma força exterior à cidade para se impor, sob o risco de ver esta força se apoderar do poder<sup>188</sup>. (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p.86)

Isto quer dizer que a *paura*, temor ou medo nas traduções em língua portuguesa, possui um uso público (institucional, benéfico) e privado (particular, extraordinário). Ou seja, de um lado temos o efeito público de contenção provocado pelo medo.

Parecia que os nobres haviam renunciado à soberba, que tinham disposições mais populares e podiam ser suportados por todos, mesmo os de ínfima condição. Permaneceu oculto esse engodo, e não foram vistas as suas razões, enquanto os Tarquínios viveram, pois a nobreza, por temê-los e por recear que a plebe maltratada se aproximasse deles, portava-se humanamente com esta: contudo, assim que os Tarquínios morreram, os nobres perderam o medo e começaram a cuspir sobre a plebe o veneno que haviam guardado no peito, ofendendo-os de todos os modos que podiam (...) Assim, faltando os Tarquínios, que com o medo refreavam a nobreza, foi preciso pensar numa nova ordenação que produzisse o mesmo efeito pelos Tarquínios em vida. (GRIFO MEU, MAQUIAVEL, 2007a, p.21)

Por outro, temos a indicação que a *paura* não acarreta necessariamente na passividade e na submissão, já que ela pode inspirar os humores particulares dos homens, muitas vezes dando origens a inúmeros tumultos prejudiciais à cidade.

Porque facilmente ambos os desejos podem dar razão a enormes tumultos. No entanto, no mais das vezes estes são causados por aqueles que mais possuem, porque o medo de perder gera neles as mesmas vontades que há nos que desejam conquistar. (GRIFO MEU, MAQUIAVEL, 2007a, p. 26)

E, para corroborar essa opinião com exemplos (...) que todos considerem o mal que adviria à república romana, se ele tivesse sido morto tumultuariamente: porque daí decorreria ofensa entre particulares, ofensa que gera medo; medo que busca defesas; para defesa arranjam-se partidários; dos partidários nascem as facções nas cidades; das facções, a sua ruína. (GRIFO MEU, MAQUIAVEL, 2007a, p.34)

Neste contexto, há outro termo relacionado: terror. Tradução da palavra italiana *terrore* nas obras maquiaveliana, este é um sentimento capaz de reduzir ou nulificar o ânimo dos homens. Maquiavel utiliza com maior frequência esta terminologia quando trata das milícias e dos relatos de conflitos.

---

188 Maquiavel, Discursos I, 7.

Mandaram consultar os livros sibilinos, e estes responderam que, devido às sedições civis, era iminente naquele ano o perigo de a cidade perder a liberdade; ainda que desmascarada pelos tribunos, essa previsão criou tanto terror na plebe que arrefeceu seu ânimo para segui-los. (**GRIFO MEU**. MAQUIAVEL, 2007, p. 58)

(...) e providenciadas as armas necessárias, Messer Giorgio foi preso e *messer Tommaso* fugiu. E no outro dia *messer Giorgio* foi decapitado, o que provocou tanto terror em seu partido que ninguém se moveu, aliás, todos concorreram para a sua ruína. (**GRIFO MEU**. MAQUIAVEL, 2007b, p.202)

Se o temor já era necessário na imagem de um governante<sup>189</sup>, na religião, ele se torna essencial porque além de manter a autoridade, o temor divino é justo o que nutre a crença. Deste modo, os agentes políticos não devem apenas incentivar o sentimento religioso de um povo, mas saber usar deste para bem governar<sup>190</sup>.

Os homens na Roma antiga “(...) temiam muito mais violar o juramento que as leis, porquanto estimavam mais o poder de Deus, que a dos homens” (MAQUIAVEL, 2007, p. 49). Tendo em vista a necessidade de cumprir leis ou a capacidade de obediência de um povo, a religião é muito mais eficaz no controle cívico do que o simples freio natural das leis. Isso porque esses pactos estavam alicerçados no temor da constante e invisível vigilância divina, criando-se assim maior comprometimento do que o amor às leis. Em termos de ordenação política, o juramento religioso garante a ordem social sem a coerção da força armada<sup>191</sup>. Ao perceber a fragilidade dos pactos<sup>192</sup> humanos por oposição à força dos juramentos para com os deuses, Maquiavel encontra um grande instrumento político à disposição do ordenador para instaurar uma sólida república. Os juramentos favorecem a civilidade (*civiltà*) na cidade e a disciplina na esfera militar, como se percebe nos exemplos:

189 In: *O Príncipe*, Capítulo XVII, Da crueldade e da piedade. Se é melhor ser amado ou temido.

190 Aqui é preciso um alerta: o conceito de “bem governar” que Maquiavel tem em mente é um conceito político-utilitário e não pode, por isso, ser considerado como o “fim ideal” capaz de redimir uma ação intrinsecamente “maculada” pela maldade. Desse modo, a exigência de que a ação redunde num bem coletivo não é devida ao valor moral implicado no ato. Não se trata de uma justificativa ética, e sim política: as ações que transcendem o “interesse privado” têm maior chance de resistir à ação da corrupção. [Cf. Discorsi, I, 9 (AMES, 2000, p.147)]

191 Cabe lembrar que a não-coerção pela força das armas não reduz a um Estado desarmado, pois como nos lembra Maquiavel no Capítulo VI de *O Príncipe* os profetas desarmados fracassam. Trata-se de uma alternativa à força armada como modo de garantia “contratual”, mas não um método livre de coerção (neste caso coerção pelo temor divino).

192 Cf. *O Príncipe*, XVII-XV

III; Discorsi, I, 3 “quem estabelece uma república e ordena suas leis precisa pressupor que todos os homens são maus [rei] e que usarão a malignidade de seu ânimo sempre que tiverem ocasião. (p.20)

Muitos cidadãos se haviam reunido e, desacoroçoados com a pátria, combinaram abandonar a Itália e ir pra Sicília; Cipião, ao saber disso, foi ter com eles e, de espada em punho, obrigou-os a jurar que não abandonariam a pátria. (...) Tito foi ter com Marcos e, ameaçando mata-lo se ele não jurasse que retiraria a acusação feita a seu pai, obrigou-o a jurar; e aquele, tendo jurado por medo, retirou a acusação. E, assim, aqueles cidadãos que não eram retidos na Itália pelo amor à pátria e por suas leis, foram ali retidos por um juramento que foram obrigados a fazer; e aquele tribuno deixou de lado o ódio que sentia pelo pai, a injúria que lhe fizera o filho e a sua honra, para cumprir o juramento feito, o que adveio tão-somente daquela religião que Numa introduzira naquela cidade. (MAQUIAVEL, 2007, p.49-50)

Posto deste modo, a religião não pode ser tratada como mero *instrumentum*, mas como elemento de coesão tanto para a república, quanto para o príncipe, como afirma Adverse:

Podemos compreender (...) que Maquiavel, em *O Príncipe*, lhe concede tamanha importância, e é igualmente possível entender como o político deve agir para tirar proveito da religião. Aparentar religiosidade é, portanto, um preceito de maior alcance do que pode parecer à primeira vista. A relação com o povo é mediada pela religiosidade e, através dela, o príncipe solidifica sua imagem (...). Parecer religioso significa sustentar a própria religião e seus efeitos sobre o espírito dos homens. (...) o príncipe, ao colocar o mecanismo religioso com o recurso do *inganno*, certamente irá constatar que sua posição frente aos súditos depende da religião: o político (sobretudo quando se trata de um fundador) faz a religião e a religião faz o político. (ADVERSE, 2009, p.97)

É evidente que centrar a atenção na opinião de Maquiavel sobre a fundação da religião (secular), sua autoridade nos assuntos do estado (religião enquanto *instrumentum regni*) e a postura política que a religião demanda não menospreza o papel das leis civis no ordenamento social e político, mas ao contrário, mostra que a religião fornece as condições que possibilitam e favorecem o eficaz cumprimento das ordenações. Neste contexto, se alguém questionasse se os juramentos supririam a falta de leis encontraria como resposta uma assertiva negativa. Os juramentos podem exercer uma influência maior que a lei, mas não são visados de maneira separada, como que intervindo quando a lei não é mais respeitada, mas agindo de modo a ampliar o poder da lei enquanto esta ainda possui sua eficácia (não está corrompida).

A religião romana, vetor de obediência através do juramento, aparece como o necessário auxílio às leis. Ela cria obrigações mais fortes que as próprias

leis. Da mesma maneira que a lei, mas com mais eficácia, o juramento é um instrumento de governo no seio da cidade e de comando no campo de batalha. (...) Se Numa e outros se serviram destas últimas, não é porque eles “ordenaram” aos homens obedecer a esta ou àquela lei. A força ligadora da religião diz respeito acima de tudo à autoridade dos deuses, que é um poder de um gênero particular. Segundo o sentido do verbo latino “augere”, donde surge o substantivo “auctoritas”, ela “aumenta” a lei. (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p.94)

Assim, a intervenção prudente de um legislador que saiba alimentar, orientar e, sobretudo, organizar em instituições estáveis o medo de Deus, o torna apto a criar coerência política e a obediência civil, já que esse temor não tem nada que o faça por si mesmo critério e fundamento de comportamentos políticos e sociais. Fazê-lo com a força que provém da “ferocidade” não apenas resultaria em algo puramente provisório, mas criaria rapidamente um movimento cujo termo final seria a dissolução da sociedade, porque nenhuma sociedade satisfatória pode ser erigida e mantida unicamente com base em uma coerção física unicamente, pois, “(...) os que têm somente a qualidade dos leões não são bem-sucedidos” (MAQUIAVEL, 2002, p. 214). Em outras palavras, o apelo à força irracional da religião converte-se num meio eficiente para o príncipe convencer o povo da legitimidade de suas ações e da pureza de suas intenções, objetivo que não seria alcançável recorrendo unicamente à razão. É o caso, por exemplo, daquelas “(...) coisas que os homens prudentes conhecem mas que não têm em si razões evidentes para poderem desembaraçar-se dessa dificuldade, recorrem a Deus” (MAQUIAVEL, 2007, p. 50). É justo nesta contribuição que dedicaremos nossa atenção agora, sobretudo enfatizando as ações que envolviam a religião antiga e a moderna.

### **3.2.1 Entre antigos e modernos: a religião na Roma antiga.**

No capítulo I, 11 dos *Discorsi*, Maquiavel inicia sua argumentação apresentando Numa de Pompílio como sucessor de Rômulo e responsável por organizar o culto religioso em Roma:

Embora tivesse Rômulo como primeiro ordenador [...] os céus, julgando que as ordenações de Rômulo não bastavam a tanto império, inspiraram [...] Numa Pompílio como sucessor de Rômulo, para que [...] fossem ordenadas por Numa; este, encontrando um povo indômito e desejando conduzi-lo à obediência civil com artes da paz voltou-se para a religião, como coisa e todo necessária para se manter uma cidade [*civiltá*]; e a constituiu de tal modo que por vários séculos nunca houve tanto temor à Deus quanto

naquela república, o que facilitou qualquer empreendimento a que o senado ou aqueles grandes homens romanos quisessem entregar-se (MAQUIAVEL, 2007, p. 49).

Os céus, metáfora utilizada por Maquiavel de modo a escamotear a ação da fortuna, inspiraram a eleição de Numa para dar continuidade ao trabalho de seu fundador. Embora Numa não tivesse a mesma autoridade que Rômulo, valeu-se da religião como meio eficaz para alcançar pelas artes da paz<sup>193</sup> o que não queria (ou não poderia devido sua natureza pacífica) alcançar pela violência: reduzir o povo à obediência civil. A ênfase está na instituição do temor divino, facilitando não apenas as suas ações, mas para todos os seus sucessores no governo de Roma. Isso motiva o elogio que Maquiavel faz a Numa:

Considerado, portanto, tudo, concluo que a religião introduzida por Numa foi uma das principais causas da felicidade daquela cidade, pois ensinou boas ordenações; as boas ordenações trazem boa fortuna; e da boa fortuna nasceram os bons êxitos das empresas. E assim como a observância do culto divino é razão da grandeza das repúblicas, também o seu desprezo é razão de sua ruína. Pois onde falta o temor a Deus, é preciso que o reino arruíne-se ou seja mantido pelo temor a um príncipe que supra a falta da religião. E como os príncipes têm vida curta, o reino só poderá desaparecer logo, ao desaparecer a *virtú* dele. (MAQUIAVEL, 2007, p. 51).

O diferencial entre o regime instituído por Numa e um regime mais teocrático, tal como o que Savonarola buscou instituir, é que no primeiro caso o agente político se serve da religião, mas ela não cria um vínculo de obrigação, como se as leis a ser instituída fossem ditadas pela vontade divindade. Pelo contrário, elas aumentam a autoridade do agente humano. É algo como aprovação ou inspiração divina sobre as leis humanas<sup>194</sup>. Já no regime savonaroliano ou de alguma seita particular, como as de raízes judaico-cristã ou muçulmanas, as leis são instituídas conformes os cânones daquela seita – ou de seus representantes religiosos –, e não dos interesses mais imediatos da comunidade política.

O critério de verdade de uma religião parece não importar para o florentino, afinal, se a religião (mesmo falsa) estiver bem fundada em um reino ou república, o

---

193 Em uma extensão de sentido interpretamos como astúcia, tal como na metáfora do leão e da raposa do capítulo XVIII de *O Príncipe* (MAQUIAVEL, 2002, p.213): “há dois modos de combate, um pela lei outro pela força”. Ou ainda no capítulo II, 25 dos *Discorsi*: “quanto mais desunida estivesse Roma, menos teriam pensado em guerra, procurando sobrepujá-la com os ardis [*l’arti*] da paz” (MAQUIAVEL, 2007a, p.279)

194 O verbo usado em duas passagens do capítulo I, 11 é aconselhar [*consigliare*] (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p.94)

povo estaria mais propenso a obedecer às ordens divinas do que as humanas.

Numa sentiu que sua autoridade seria insuficiente para criar ordenações novas e inusitadas naquela cidade. Compreendendo, porém, a importância e a necessidade de tal empreendimento, este “(...) simulou ter intimidade com uma Ninfa, que lhe aconselhava aquilo que ele deveria aconselhar ao povo” (MAQUIAVEL, 2007, p. 50). A fraude, evidentemente, só era do conhecimento de Numa, e o povo, avaliou a veracidade pelo resultado e este não poderia ser melhor: o “(...) povo romano maravilhado com a bondade e a prudência de Numa, cedia a todas as suas deliberações” (MAQUIAVEL, 2007, p. 50). Vemos aqui reiteradas as afirmações de *O Príncipe*:

Nas ações de todos os homens, o que importa é o resultado. (...) os meios que ele empregar sempre serão julgados honoráveis e louvados por todos, porque o vulgo se atém somente às aparências e aos fatos consumados. A maioria do mundo é constituída pelo vulgo; (MAQUIAVEL, 2002, p. 216).

Em suma, os chefes podem servir-se da crença até mesmo quando se trata de um ardil<sup>195</sup>, desde que tenha sua eficácia social.

E todas as coisas que surjam em favor da religião, ainda que possam ser julgadas falsas, devem ser favorecida e estimulada; e tanto mais devem fazê-lo quanto mais prudentes e mais conhecedores forem das coisas naturais. (MAQUIAVEL, 2007, p. 53).

Os pilares da religião romana eram as “(...) respostas dos oráculos e na seita dos adivinhos e dos arúspices: todas as outras cerimônias, sacrifícios e ritos decorriam disso” (MAQUIAVEL, 2007a, p.53). Sob a forma de teatro ou de espetáculo, os oráculos convencem seus ouvintes da proximidade do ator político com os deuses. Aliás, o espetáculo parece ser a melhor forma do divino se manifestar: Deus falava seus desígnios diretamente a Moisés, Numa possuía intimidade com uma ninfa que o aconselhava, Ciro teria recebido uma mensagem divina para conquistar a Babilônia, Savonarola também teria uma relação amistosa com Deus, o que permitiu salvar Florença de Carlos V<sup>196</sup>.

---

195 O cristianismo nunca aceitaria esta afirmação, esta é tida como a religião verdadeira.

196 Savonarola merece louvor por ter persuadido um povo culto como os florentinos que dialogava com Deus, diferente daqueles agentes da antiguidade que persuadiram povos rudes e ignorantes.

E, de fato, nunca houve ordenador de leis extraordinárias, em povo nenhum, que não recorresse a Deus; porque de outra maneira elas não seriam aceitas: pois há muitas boas coisas que os homens prudentes conhecem, mas que não têm em si razões evidentes para poderem convencer os outros. Por isso, os homens sábios, que querem desembaraçar-se dessa dificuldade, recorrem a Deus. (MAQUIAVEL, 2007a, p. 50)

Quando a ordem civil é acolhida pela religião, pode-se dizer que há uma obediência às leis e a promoção dos costumes [*costum*], sobretudo no que tange a bondade e a igualdade da população:

Os príncipes duma república ou dum reino, portanto, devem conservar os fundamentos da religião que professam. E, feito isso, ser-lhes-á mais fácil manter religiosa e, por conseguinte, boa e unida a sua república (MAQUIAVEL, 2007a, p.53).

Um exemplo é a promessa de Camilo de dar a Apolo a décima parte da presa dos veientes que havia caído nas mãos da plebe romana e não era possível contabilizar seu montante:

O senado emitiu um edito, determinando que cada um entregasse ao erário a décima parte daquilo que pilhara (...) embora o senado tivesse tomado outra decisão, satisfazendo Apolo por outras vias, (...) vê-se que a plebe não pensou em fraudar em parte o edito, dando menos do que devia, mas sim em livrar-se dele com demonstrações abertas de indignação. Esse exemplo (...) mostra quanta bondade e religião havia naquele povo e quanto bem se podia esperar dele. E, realmente, onde não há essa bondade, nenhum bem pode ser esperado. (MAQUIAVEL, 2007a, p.158)

Como conhecedores das coisas naturais, os agentes políticos são capazes de servir-se dos aparentes milagres para fortalecer a crença religiosa e consequentemente o estado, contudo, sem acreditar neles.

Quando os soldados romanos saquearam Veios, algum deles entraram no templo de Juno e, aproximando-se de sua imagem, perguntaram ‘Queres vir para Roma?’ A alguns pareceu que ela fizesse um aceno afirmativo, a outros, que dizia que sim. Porque sendo aqueles homens cheios de religião [...] pareceu-lhes ouvir a resposta [...] para sua pergunta: opinião e credulidade que foram favorecidas e estimuladas por Camilo e por outros príncipes da cidade. (MAQUIAVEL, 2007, p. 54)

Interpretar a atitude simuladora/dissimuladora de Camilo como um simples problema de fraude ou de ardil leva a não compreender a real natureza da questão.



O verdadeiro problema não é saber se há ou não algum conteúdo de verdade na religião, e, sim, o de canalizar os sentimentos e as energias que a religião suscita no espírito dos homens numa direção politicamente útil e construtiva<sup>197</sup>:

(...) Os romanos (...) ao darem início a novos empreendimentos, ao porem os exércitos em campanha, ao travarem batalhas e em todas as ações importantes, quer civis, quer militares; e nunca iam a uma expedição sem antes terem convencidos os soldados de que os deuses lhe prometiam a vitória (MAQUIAVEL, 2007, p. 60).

Maquiavel dá o exemplo dos samnitas que recorreram também à religião contra sua aflição. Fazendo um espetáculo ferocíssimo para inspirar no peito dos soldados que não abandonariam o campo de batalha, os samnitas buscaram na religião e nos juramentos a ajuda contra os romanos.

Primeiro eram obrigados a jurar que não repetiriam nada do que vissem ou ouvissem, e depois, com palavras de impreciação e versos cheios de pavor, precisavam prometer aos deuses que obedeceriam com presteza a tudo o que os imperadores lhes ordenassem, e que jamais fugiriam da batalha, matando quem quer que vissem fugir: e, se tais coisas não fossem observadas, o castigo recairia sobre sua família e estirpe. (...) E para tornar mais magnífica aquela multidão de quarenta mil homens, metade vestiu-se de branco com cristas e penachos sobre as celadas. (MAQUIAVEL, 2007a, p.63)

Ainda que se “(...) demonstre plenamente quanta confiança pode ganhar usando bem a religião” (MAQUIAVEL, 2007a, p.64). O engenho rápido de Papírio ao confortar seus soldados<sup>198</sup>, aliado com a *virtù* romana e a lembrança de derrotas passadas dos samnitas sobrepujaram qualquer ganho que estes pudessem ter adquirido em virtude da religião e do juramento feito. Mas como foi possível os romanos saírem vitoriosos? Para esclarecer este ponto gostaríamos de partir de uma leitura promovida por Claude Lefort:

Portanto, a exploração que os Romanos fazem da religião revela a função

---

197 Cabe fazer menção ao título do capítulo I, 14: “*I Romani interpretava noglia uspi zi secondola necessità, e con laprudenza mostrava nodiosservarela religione, quando forzati non laosservavano; e se alcuno temerariamente la dispregiava, punivano*” [Os romanos interpretavam os auspícios segundo a necessidade e demonstravam observar com prudência a religião, quando forçados não a observavam; e, se alguém, temerariamente, a desprezava, era punido] (MAQUIAVEL, 2007a, p.59)

198 “De fato, as cristas não ferem e o dardo romano transpassa os escudos pintados e dourados.” (MAQUIAVEL, 2007a, p.63)

que ela jogava na manutenção da dominação dos patrícios; a credulidade do povo até então associada à sua bondade torna-se a marca de sua submissão. Enfim, a hipótese que a religiosidade do povo romano estaria na origem de sua superioridade militar torna-se duvidosa, ao considerar que seus adversários a compartilhavam e que ela não lhe evita o fracasso. Mantida sem dúvida, mas desqualificada, o poder da religião deixou de fornecer a explicação da grandeza do Estado. (LEFORT, 1972, p.493).

Embora tenhamos alguma discordância com esta interpretação, ela tem sua validade por ser uma impressão imediata muito comum da leitura maquiaveliana: a religião enquanto instrumento de dominação dos grandes e a dificuldade de compreender a real dimensão da religião nos assuntos militares. O que dizer daqueles que realmente acreditam na fé professada? Não estamos falando de governantes, tal como Savonarola<sup>199</sup> e outros príncipes religiosos, mas do soldado romano, da plebe e dos samnitas.

No caso dos soldados romanos, justifica-se sua devoção à religião por obter a vitória sobre os inimigos e por ter uma experiência com o sagrado através da habilidade dos seus comandantes. Isto é, da boa interpretação religiosa surgem os bons resultados nas batalhas e o aumento devoção dos soldados conforme eles se sentem mais “inspirados” pela divindades e obtém novas conquistas. Nota-se uma reciprocidade entre soldados e a religião.

Já no caso da plebe, eles realmente eram como marionetes nas mãos dos grandes<sup>200</sup>. O grande efeito da religião sobre a população civil era e de trazer obediência às leis, coisa que de fato favorecia os nobres. Enquanto que o soldado romano podia sentir a força concedida por Apolo durante as empresas, a plebe não tinha no que se apoiar. Faltou uma interpretação própria da religião, algo que justificasse sua adesão ao regime religioso. Foi uma aceitação cega. Ainda que houvesse um bem para o povo a crença religiosa, quem iria receber os louros e os benefícios eram os chefes e ordenadores que compreendem o real poder da crença.

Em certa medida pode se dizer o mesmo dos samnitas. Eles se permitiram crer na religião a tal ponto que acreditaram que com juramentos e penachos

---

199 Em nenhum momento Maquiavel afirma que Savonarola acredita que fala com Deus. E se é verdade ou não, não irá julgar, pois o frade merece reverência por convencer o povo florentino sem ter visto algo extraordinário que os levasse a crer. (MAQUIAVEL, 2007a, p.52)

200 Embora Maquiavel deixe transparecer em alguns momentos das obras principais a sua inclinação pela plebe, aqui ele parece constatar o uso da religião enquanto instrumento de governo, como bem assinalou Lefort (1972, p.493)

poderiam recuperar a estima de si e superar a *virtù* militar romana<sup>201</sup>. Mas justifica-se porque os Samnitas já não tinham a quem recorrer e decidiram tomar esse remédio extremo do que perder a liberdade sem lutar (MAQUIAVEL, 2007a, p.61-62). Em nossa interpretação, mesmo que os samnitas tenham saído derrotados, eles não o foram por uma falha da religiosidade, mas pela excepcional *virtù* romana. Por um lado Papírio demoveu o temor inicial da visão dos soldados samnitas caracterizados. De outro, buscou minimizar as ações do inimigo, interpretando a religião deles:

E para enfraquecer a opinião que os seus soldados tinham dos inimigos, devido ao juramento feito, disse que aquilo era sinal de medo, e não de força, porque ao mesmo tempo tinham medo dos cidadãos, dos deuses e dos inimigos. (MAQUIAVEL, 2007a, p.63)

Isso justifica a necessidade dos agentes políticos simularem/dissimularem o juízo das coisas que dizem respeito à religião. Essa é a grande sugestão. Papírio não apenas reforçou a própria religião, como também diminuiu a religião dos samnitas. Aliás, esse é o modo de proceder das religiões: “Quando surge uma nova seita, ou seja, uma religião nova, seu primeiro empenho é extinguir a antiga, para ganhar reputação” (MAQUIAVEL, 2007a, p.201). Em todo caso, o ditador romano deu uma nova interpretação para a religião samnita independente de ela ser verdadeira ou não, o que concedeu aos seus soldados a certeza da vitória.

Ainda que se trate de uma interpretação de sinais tidos como manifestação do divino, é preciso que o uso político da religião não apareça como manipulação dos grandes em favor de interesses exclusivos. O problema é que os homens são invejosos e ávidos de ganho<sup>202</sup>. Como bem observou Lefort (1972, p. 493), o benefício da religião era manipulado sempre que oportuno pelos grandes, pois não há qualquer impedimento para que o uso em favor do *vivere civile* torne-se instrumento de particulares:

Como o povo romano tivesse constituído tribunos com poder consular, sendo todos plebeus exceto um, e ocorrendo naquele ano peste, fome e certos prodígios, os nobres usaram essa ocasião na nova eleição dos tribunos, dizendo que os deuses estavam irados porque Roma usara mal a majestade de seu império, e que não havia outro remédio para aplacar os deuses, senão restringir a escolha dos tribunos à classe dos nobres: donde que a plebe, atemorizada por aquela religião, elegeu os tribunos todos

201Mas justifica-se porque os Samnitas já não tinham a quem recorrer e decidiram tomar o remédio extremo do que perder a liberdade sem lutar (MAQUIAVEL, 2007a, p.61-62)

202O *Príncipe* XVIII, *Discorsi* I,1

nobres (MAQUIAVEL, 2007a, p.57).

O povo suspeita da interpretação apenas quando o príncipe não consegue disfarçar o interesse partidário, como na Roma antiga, quando os oráculos:

(...) começaram a falar de acordo com que queriam os poderosos, e como tal falsidade foi descoberta pelos povos, os homens se tornaram incrédulos e propensos a perturbar todas as boas ordens (MAQUIAVEL, 2007, p. 53).

Ou como no exemplo de Ápio Pulcro, quando na Sicília durante a primeira guerra púnica:

Querendo travar batalha com o exército cartaginês, mandou os pulários ler os auspícios; dizendo-lhes eles que os galos não tinham bicado a comida, ele respondeu: 'Vejam se querem beber!', e mandou jogá-los no mar. E foi assim que, combatendo, perdeu a batalha: razão pela qual foi condenado (MAQUIAVEL, 2007, p. 61).

A boa interpretação reforça a unidade e eficácia do estado, a má condena os chefes. Quando o discurso e o cerimonial religiosos passam a ser simples expressão do interesse privado, a religião não consegue mais vincular o cidadão ao estado. Ou seja, da incapacidade política no uso da religião nasce o primeiro sinal de corrupção: a falta de civilidade do povo, já que os homens mostram-se “apropriados para perturbar qualquer ordem boa”. Somente um agente corrompido é capaz de acreditar que a autoridade religiosa está inteiramente à sua disposição. Uma vez descoberta a fraude, o povo pode até continuar submisso, mas não será graças ao amor cívico e sim pela coerção das armas ou da ameaça do castigo.

Com relação ao parecer final de Lefort<sup>203</sup>, nos dá a impressão que o comentador não levou em consideração que todos os povos livres tal como os romanos, samnitas, toscanos e os alemães modernos são profundamente religiosos. No exemplo da Alemanha<sup>204</sup>, Maquiavel explica que quando era preciso gastar alguma quantidade de dinheiro público, os magistrados ou representantes legais impunham aos habitantes da cidade um percentual sobre seus rendimentos e o faziam jurar perante o coletor de impostos que estava depositando a quantidade

203 “O poder da religião deixou de fornecer a explicação da grandeza do Estado.” (LEFORT, 1972, p.493)

204 Maquiavel conheceu esta região através de missões diplomáticas enquanto servia a chancelaria florentina. Vide carta intitulada Retrato das coisas da Alemanha. (MAQUIAVEL, 2007c)

conveniente, sendo o conhecimento da quantia depositada apenas aquele que paga. “E deve-se imaginar que a quantia solicitada é paga, pois de modo contrário a fraude seria descoberta e seriam criados novos instrumentos. Há de se concluir que ainda há bondade e religião naqueles homens” (MAQUIAVEL, 2007a, p. 160).

Percebe-se que a bondade está intimamente ligada ao sentimento religioso, de tal modo que conservar os fundamentos da religião revela-se como meio eficaz de frear a corrupção e garantir uma vida civil satisfatória nas repúblicas e nos principados, pois como sabemos, “os bons costumes precisam de leis para manter-se, assim como as leis precisam de bons costumes” (MAQUIAVEL, 2007a, p.72). O diferencial da Alemanha e de outras repúblicas nas quais se manteve a vida política e incorrupta é que

não suportam que nenhum de seus cidadãos se apresente nem viva como gentil-homem, aliás, mantêm a igualdade entre seus cidadãos, sendo grandes inimigos dos senhores e gentis-homens que existem naquela província (MAQUIAVEL, 2007a, p.161).

Outra razão para as cidades da Alemanha não se corromperem é porque tinham relações estreitas com seus vizinhos e assim “não puderam pegar os costumes Franceses, espanhóis, ou italianos, nações estas que, em conjunto, são a corrupção do mundo” (MAQUIAVEL, 2007a, p. 160-161).

Por essa exposição, esperamos ficar claramente demonstrado quão grande é o poder da religião e quanta grandeza os povos que preservam a sua religião e respeitam seu culto ao divino podem alcançar. Significa dizer que aqueles povos religiosos podem viver um modo de vida livre e colher os benefícios dela, enquanto que aqueles que não possuem religião<sup>205</sup> ou possuem uma religião corrompida<sup>206</sup> só podem viver em servidão. Por isso se diz que a crença nos deuses deve ser pensada de maneira ordinária na criação (ou reforma) das instituições, mas não deve se ater apenas a estas circunstâncias excepcionais – fundação, crise interna ou guerra. A religião não tem unicamente um papel a desempenhar apenas no momento do nascimento da ordem institucional; a crença religiosa deve ser mantida a fim de manter continuamente a obediência após havê-la suscitado,

---

205 Ressalvando as proporções, Maquiavel dá a entender que onde não há culto divino não é possível haver qualquer regime, pois “(...) não pode haver maior indício de ruína de um estado do que o desprezo pelo culto divino” (MAQUIAVEL, 2007a, p.88).

206 Parece ser o caso do cristianismo moderno.

independentemente da vida e da morte dos governantes, de modo que de tempos em tempos estejam vivas na memória dos súditos, afinal mesmo

(...) que um reino seja mantido pelo temor a um príncipe que supra a falta da religião (...) os príncipes têm vida curta, o reino só poderá desaparecer logo (...) pois a *virtù* desaparece com a vida desse homem; e raras vezes ocorre ser ela renovada com a sucessão”. (MAQUIAVEL, 2007, p. 52)

A fim de compreender plenamente esta formulação, devemos ter em mente que Maquiavel louva como fundamento da liberdade política aquela religião que ensina a virtude e condena a ociosidade. O elogio da religião pagã é justo um descontentamento com a Igreja Católica, causa da corrupção generalizada da Itália.

Foi por estar submetida a vários príncipes e senhores, dos quais nasceram tanta desunião e tanta fraqueza, que a Itália se presa não só dos bárbaros poderosos quanto de qualquer um que a ataque. Coisa que nós outros, italianos, devemos à Igreja e a mais ninguém. (MAQUIAVEL, 2007a, p.56)

Se a “falsa religião” dos antigos romanos, organizada por Numa, obteve tantos progressos, por que o mesmo não ocorreu com a “mais verdadeira e sagrada” das religiões: a cristã? Para responder esta questão, tomamos como ponto de partida a análise da instituição religiosa romana.

### 3.2.2 Igreja romana, corrupção e fraqueza da Itália moderna.

O capítulo I,12 dos *Discorsi* traz o âmago da crítica maquiaveliana à Igreja. Intitulado “*Di quanta importanza sia tenere conto della religione, e come la Italia, per esser nemancata mediante la Chiesa romana, è rovinata*”<sup>207</sup>, o capítulo indica as estruturas da religião: todo “fundamento da vida de toda religião assenta em alguma ordenação principal” (MAQUIAVEL, 2007a, p.53). Entre os antigos romanos eram os oráculos, os juramentos, o cerimonial. No cristianismo foram os ensinamentos de Jesus Cristo. Parece que Maquiavel identifica um contrassenso com o que era

---

207 “Da grande importância de ter em conta a religião e de como a Itália está arruinada, por ter falhado nisso, graças à Igreja romana.” (MAQUIAVEL, 2007a, p. 52)

apresentado na origem da cristandade e na prática atual; se o sentimento religioso fosse mantido nos primórdios da república cristã, em “(...) conformidade com o que foi ordenado por seu legislador, os estados e as repúblicas cristãs seriam mais unidos, bem mais felizes do que são” (MAQUIAVEL, 2007a, p.54), provavelmente se referindo ao uso em favor próprio que a Igreja Romana fez dos preceitos de Cristo. Maquiavel destina uma forte crítica à cúria romana e seus membros.

A primeira é que, pelos maus exemplos daquela corte, a Itália, perdeu toda a devoção e toda a religião, o que acarreta infinitos inconvenientes e infinitas desordens. Assim como se pressupõe todo bem onde há religião, pressupõe-se o contrário onde ela falta. (...) temos ainda outra dívida, e maior, que é a segunda razão da nossa ruína. É que a Igreja manteve e mantém esta terra dividida. (MAQUIAVEL, 2007, p. 54)

O comportamento do clero levou ao enfraquecimento do sentimento religioso na Itália, ato mais nefasto porque foi provocado exatamente por aqueles que deveriam ser os primeiros a zelar pela religião. “Como se comportam os chefes religiosos? Simonia, cupidez, relaxamento dos costumes, toda espécie de abusos em proveito próprio” (AMES, 2006, p. 69). Em resumo, o secretário florentino não critica uma prática pontual do papado ou prática das paróquias, mas todo um comportamento político censurável da Igreja. Essa crítica aos líderes cristãos possui outro agravante,

(...) os chefes da religião pagã estavam submetidos às exigências políticas e, no uso que faziam da religião, tinham sempre em vista o bem comum sob pena de sofrerem pessoalmente as punições decorrentes dos tumultos e dissensões que uma falsa interpretação da religião poderia provocar. (AMES, 2006, p. 68 – 69)

Já os chefes cristãos vivem impunemente e assim: “(...) fazem o pior que podem, porque não temem a punição que não veem e na qual não acreditam” (MAQUIAVEL, 2007, p. 309). Maquiavel de certa forma estava “profetizando” o movimento de reforma religiosa que se inicia com Lutero ao afirmar que

Os homens mais próximos da Igreja romana, capital da nossa religião, são os que têm menos religião. E quem considerasse seus fundamentos e visse a grande diferença que há entre os costumes presentes e aqueles, consideraria estar próxima, sem dúvida, a ruína ou o flagelo. (MAQUIAVEL, 2007a, p.54)

A opinião geral de Maquiavel sobre os padres também não é das mais

positivas. A sua obra literária *A Mandrágora* é uma importante fonte, pois lá parece transparecer essa opinião:

FREI TIMOTEO – Ora bem! Sarou da surdez?

LIGURIO – São Clemente concedeu-lhe a graça.

FREI TIMOTEO – Será bom colocar-lhe uma imagem para fazermos um pouco de comércio, de modo que eu também tenha algum ganho com isso. (MAQUIAUEL, 2004, p.58)

CALLIMACO – O frei fez o serviço dele?

LIGURIO – Fez, sim!

CALLIMACO – Oh, frade abençoado! Sempre rezarei por ele

LIGURIO – Calma lá! Como se deus concedesse as graças para o mal como para o bem! O frei irá querer outra coisa que não orações!

CALLIMACO – O que irá querer?

LIGURIO – Dinheiro.

(MAQUIAUEL, 2004, p.64)

CALLIMACO – Estarei eu vendo Ligurio? É ele mesmo. E traz com ele alguém que parece corcunda e manco: certamente é o frade disfarçado. Oh, os frades! Conhece um é conhecer todos! (MAQUIAUEL, 2003, p.76)

Alguns interpretam o frade Timóteo<sup>208</sup> como uma sátira ao Girolamo Savonarola. Nós consideramos plausível outra interpretação<sup>209</sup>, em que o personagem representa todos os frades, sendo que o nome Timóteo seria um jogo de palavras entre *timor* e *teo*, como satirizando temor a Deus ou ainda pelo significado do nome: aquele que adora, honra Deus.

Em *A Mandrágora*, Maquiavel também lamenta que coisas ruins são cometidas justo por quem deveria dar o bom exemplo, e por consequência ainda diminui a crença na religião:

NICIA – Talvez você estranhe, Ligurio, a necessidade de tantos rodeios para convencer minha mulher; mas se soubesse de tudo não se admiraria.

LIGURIO – Acredito que seja porque todas as mulheres são desconfiadas.

NICIA – Não é isso. Ela era a pessoa mais doce e mais dócil desse mundo, mas como ouviu de uma vizinha que se ela assistisse à primeira missa por quarenta manhãs, na igreja dos Servos, ela engravidaria, lá foi ela, talvez por uns vinte dias. Ocorreu porém que um daqueles fradinhos começou a rondá-la, de modo que ela não quis mais voltar lá. É bem ruim que justamente aqueles que deveriam nos dar o bom exemplo ajam desse modo. Não é verdade?

LIGURIO – Com os diabos, se é verdade!

(MAQUIAUEL, 2004, p.60)

---

208 “Lucrezia representa o povo florentino, Callimaco o príncipe em potencial Bernardo Rucellai, Nicia como Piero Soderini, Timoteo como Savonarola, Ligurio como uma auto imagem de Maquiavel”. FIORE, 1990, p. 504)

209 SERENO, 1949, p.56 apud KORVELA, 2006, p.66



A segunda crítica, mais grave, trata da influência do Papa no poder temporal, o que provocou a ruína da Itália com sua má administração política. Desde o princípio a Igreja vem impondo um modo de segregação tanto sobre homens, como a si.

Poderemos imaginar facilmente o que a Itália e as outras províncias romanas sofreram naqueles tempos; pois nelas não só variaram o governo e o príncipe, mas também as leis, os costumes, o modo de viver, a religião, a línguas, os trajes, os nomes (...) mudaram os nomes (...) homens também que antes eram Césares e Pompeus, passaram a ser Pedros, Joões e Mateus. Mas, entre tantas variações, não foi de menor importância a mudança da religião, porque da luta entre os costumes da antiga fé e os milagres da nova nasceram tumultos e discórdias gravíssimas entre os homens; e, se pelo menos a religião crista tivesse sido unida, teriam sido menores as desordens; mas as lutas entre Igreja grega, a romana e a ravenate, além das lutas entre seitas heréticas e católicas, de muitos modos contristaram o mundo. (MAQUIAVEL, 2007b, p.20)

Essa autoridade concedida ao papado é descrita por Maquiavel como uma ação na esfera política, não na jurídica ou teológica. Ela é o fruto da ausência de príncipes em Roma e da atividade diplomática dos papas.

Mas quem lhes conferiu maior importância nas coisas da Itália foi Teodorico, rei dos godos, quando estabeleceu a sede do governo em Ravena; porque, como Roma ficou sem príncipe, os romanos, como medida de defesa, tinham motivos para prestarem mais obediência ao papa; mas nem por isso sua autoridade cresceu muito, e a única vantagem foi a Igreja de Roma ser posta acima da de Ravena. (...) com a chegada dos lombardos e a divisão da Itália em várias partes, o papa teve ensejo de tornar-se mais ativo; porque, visto que ele era como que governante em Roma, o imperador de Constantinopla e os lombardos lhe tinham respeito (...) assim, os papas, tornando-se ora amigo dos lombardos, ora dos gregos, iam aumentando seu poder (...) com a ruína do Império do Oriente (...) já não tinha como recorrer a ele quando atacado; com o crescimento das forças dos longobardos viu que era preciso buscar novos favores, e assim recorreu à França e àqueles reis. (...) E tal modo de proceder perdura até nossos dias, o que mateve e mantém a Itália desunida e enferma. Por isso se descreverem as coisas que ocorreram desde aqueles tempos até nossos dias, já não se mostrará a ruína do Império, que está todo derruído, mas sim a ascensão dos pontífices e de outros principados que governaram a Itália (...) E ver-se-a que os papas, primeiro com as censuras, depois com estas e com as armas, somadas às indulgências, eram temíveis e venerados; e ver-se-á também que, por terem usado mal de ambos, levaram um à perdição, e o outro deixaram à mercê dos outros (MAQUIAVEL, 2007b, p.27-28)

Em outra passagem, Maquiavel afirma que Carlos Magno foi visitar o pontífice em Roma após atender a solicitação de ajuda contra Desidério, lá declarou que “(...) o papa, que era vigário de Deus, não poderia ser julgada por homens”

(MAQUIAVEL, 2007b, p.30), o que deu plenos poderes aos papas que antes eram estabelecidos por imperadores, eleger a si sem a intervenção popular ou de chefes de estado. Com isso o império romano continuou a perder poderes enquanto a Igreja aumentava sua influência nos assuntos temporais. E, assim,

(...) os pontífices, ora por amor à religião, ora por ambição, não paravam de atrair para a Itália novos humores e de suscitar novas guerras; e depois que davam poder a um príncipe, arrependiam-se e procuravam arruiná-lo; e não permitiam que outros possuíssem a província que, por fraqueza, eles não podiam possuir. E os príncipes os temiam, porque eles sempre venciam, combatendo ou fugindo; (...) Nicolau III (...) foi o primeiro dos papas que mostrou abertamente a sua ambição e que, sob o disfarce de engrandecer a Igreja, pretendia honrar e beneficiar os seus. (...) e nada mais falta aos pontífices tentar, porque, assim como tentaram, até os nossos dias, deixar-lhes principados, para o futuro talvez pensem em deixar-lhes o papado como herança. Mas é bem verdade que, até agora, os principados por eles ordenados tiveram vida breve, porque no mais das vezes, os pontífices, por viverem pouco, ou não cuidam de plantar suas próprias raízes, ou, se as plantam, deixam-nas com raízes tão escassas e fracas que no primeiro vento se desfaz, visto faltar-lhes a *virtù* que as sustente<sup>210</sup>. (MAQUIAVEL, 2007b, p.49-50)

Fato esse que contribuiu para crueldade, como na “(...) África, que suportou mais sofrimentos em razão da seita ariana, abraçada pelos vândalos, do que por qualquer ganância ou crueldade natural”. (MAQUIAVEL, 2007b, p.20). O exemplo reforça a tese que as divisões provocada pela cristandade causou maiores danos do que as invasões bárbaras. A principal tristeza dos homens em meio a tantas divisões da religião é a falta de um deus para recorrer, carecendo de “(...) qualquer tipo de ajuda e esperança, morrendo tristemente” (MAQUIAVEL, 2007b, p.20).

Esta acusação contra a Igreja aponta que a vida política da Itália foi profundamente marcada pela vinda de estrangeiros para o território, sendo que a maior parte das guerras que “(...) a partir de então, foram travadas pelos bárbaros na Itália, foi causada pelos pontífices; e todos os bárbaros que a invadiram foram, no mais das vezes, chamados por eles” (MAQUIAVEL, 2007b, p. 28). Além disso, tomando a autoridade para si, impediu que a Itália fosse governada por um só príncipe; e foi por

(...) estar submetida a vários príncipes e senhores, dos quais nasceram tanta desunião e tanta fraqueza, que a Itália se tornou presa não só dos bárbaros poderosos quanto de qualquer um que a ataque. (MAQUIAVEL,

---

210 Se referindo possivelmente a César Bórgia, vítima dos “ventos da fortuna”. (Cf. *O Príncipe*, VII.)

2007a, p. 56)

Partindo de uma análise histórica, Maquiavel constata que "(...) após o imperador tornar-se cristão e ir morar em Constantinopla o Império romano arruinou-se mais depressa, e a Igreja romana mais depressa cresceu" (MAQUIAVEL, 2007b, p.26). O agravante foi que a Igreja conseguiu tudo isso através do poder espiritual, sem sofrer retaliações. Em suma, o papado participou do jogo político sem se conformar às regras que todos tinham que jogar. Esta discussão possui grande familiaridade com capítulo XI de *O Príncipe*<sup>211</sup>, em que Maquiavel fala que nesse

(...) tipo de principado, os estados, embora indefesos, não são arrebatados; e os súditos não se importam pelo fato de não serem governados, porque não tentam e nem conseguiriam afastar o príncipe. Portanto somente esses principados são seguros e felizes; mas como as razões que governam esses estados são superiores e a mente humana não pode alcançá-las, eu deixarei de comentá-las porque elas são exaltadas e mantidas por Deus, e seria ofício de um homem presunçoso e temerário discorrer sobre elas. (MAQUIAVEL, 2002, p.175)

O inquietante é que nos primeiros capítulos de *O Príncipe*, Maquiavel dava lições e exemplos para os príncipes, no capítulo dos principados eclesiásticos ele mantém silêncio. A análise rompeu com o princípio que o dirigia até então. Não há nenhum ensinamento prático ou conselho. Podemos pensar que não é mero acaso que o exame das cidades da Alemanha, modelos de estados bem governados e bem defendidos (capítulo X), venha antes dos príncipes eclesiásticos. O príncipe vindo da Igreja é diferente daquele “ordenador-fundador”, pois não requer nem a intervenção da Fortuna, nem da *virtù*. A única dificuldade é a que sucedem antes da conquista, pois nenhuma dessas qualidades é necessária para manter estes estados, pois se arquetam sobre os fundamentos da religião e da Igreja.

A figura do príncipe novo, ao qual bastava não transgredir a ordem de seus ancestrais, adequar-se aos acontecimentos, assegurar-se que estava da obediência de seus súditos e que os seus vícios extraordinários não provocam o ódio deles, acaba por se perder em relação aos príncipes eclesiásticos. Deste modo o crescente desenvolvimento do estado pontifício deve-se à política muito vulgar de Alexandre VI e César Bórgia, afinal os chefes pontifícios “(...) permanecem no poder qualquer que seja sua conduta e modo de vida” (MAQUIAVEL, 2002, p. 175), gozando da

---

211 dedicado aos principados eclesiásticos

impunidade da história<sup>212</sup>, qualquer que seja a extensão de seus delitos ou de suas faltas.

Não é de modo algum um acaso se à criatividade histórica inscrita nas *ordininuovi* de uma grande política irá se opor a estagnação de um Estado sustentado pelas *ordiniantiquati*: o sentido de um regime fundado sobre a inteligência da relação de força e da relação social se acrescenta ao espetáculo de sem-sentido de um regime fundado sobre a religião (LEFORT, 1972, p. 393).

No capítulo XIX de *O Príncipe*, Maquiavel pensa que o pontificado da Igreja “(...) não pode ser considerado nem como principado hereditário, nem como principado novo” (MAQUIAVEL, 2002, p.231-232). Não pode ser o primeiro porque não os herdeiros e filhos dos papas que herdam o estado, mas aqueles que são escolhidos; e não pode ser principado novo por se estruturar sobre uma instituição antiga e não encontrar as dificuldades de conquista já mencionadas. Embora seja novo o príncipe, ele é tratado como se fosse um governante hereditário. O tipo de estado que mais se aproxima com os da Igreja é o do sultão egípcio.

Cabe observar que esta discussão ocorre em meio a descrição das ações dos imperadores romanos, o que nos remete ao capítulo I,10 dos *Discorsi* em que Maquiavel afirma que “(...) todos os imperadores que sucederam ao império por herança foram maus, exceto Tito. Os que o herdaram por adoção foram todos bons (...) e assim que caiu na mão dos herdeiros, o império arruinou-se” (MAQUIAVEL, 2007a, p.46-47). O que poderia ser um prestígio para o papado é símbolo de desconfiança. A política da Igreja é muito instável, seja pela brevidade da vida dos dirigentes ou pela desonestidade de seus dirigentes.

Porque a brevidade da vida dos papas, a variação das sucessões, o pouco temor que a Igreja desperta nos príncipes, os poucos escrúpulos com que ela toma decisões, tudo isso impossibilita que um príncipe secular confie inteiramente num pontífice (...) porque quem se alia ao papa, nas guerras e nos perigos, terá companhia na vitória e estará sozinho nas ruínas, enquanto o pontífice é sustentado e defendido por seu poder espiritual e sua reputação. (MAQUIAVEL, 2007b, p.519)

---

212 Deduzimos por comparação com Agátocles: “Não se pode reputar como *virtù* a matança dos concidadãos, a traição dos amigos, a ausência de fé, de piedade e de religião. Tal modo de agir pode levar à conquista do poder, mas não à glória. (...) a sua feroz crueldade e os seus inúmeros crimes não permitem que ele seja celebrado entre os mais ilustres homens da história. Não se pode, pois, atribuir totalmente à fortuna ou à *virtù* esses feitos de Agátocles.” (MAQUIAVEL, 2002, p.159)

Não é novidade que os príncipes em geral não mantêm (ou não deveriam) manter a palavra dada quando lhe for conveniente, mas se nos lembrarmos do exemplo dado por Maquiavel no capítulo XVIII de *O Príncipe*, veremos que o exemplo de *gran simulatore*<sup>213</sup> é justo Alexandre VI:

Alexandre VI não pensou e não fez outra coisa senão enganar os homens, sempre encontrando ocasião para isso. Nunca houve homem que como ele conseguisse tanta eficácia, através dos mais solenes juramentos, em fazer promessas que depois não cumpriria, e ele sempre se beneficiou de suas mentiras, porque conhecia muito bem esse lado da natureza humana. (MAQUIAVEL, 2002, p.197)

Julio II, sucessor de Alexandre VI, não apenas se dedicou a manter essas conquistas, como quis conquistar mais. Ficou conhecido como papa militar, por romper o princípio que os pontífices não deveriam entrar em campo de batalha. Acabou “(...) alcançando êxito em todos esses intentos e com muito crédito para si, porque tudo que fez foi para fortalecer a Igreja, e não por algum interesse particular dele”. Curiosamente, ele também é mencionado no capítulo XXV de *O Príncipe*, famoso pela ligação entre *virtù* e fortuna bem como com o livre arbítrio. Embora neste capítulo reconheça a importância da cautela, Júlio II é descrito como o pontífice mais impetuoso e ousado. Seu método era igual o de Alexandre VI e César Bórgia, que consistia em atacar os barões e colocar em seu lugar um legislador local. Ao mesmo tempo, este método estabelecia novos poderes sobre a Itália e funda a crítica maquiaveliana de que o poder da Igreja mantém esta região dividida, seja ao se aliar com potências estrangeiras ou fazendo guerra contra vizinhos, diminuindo ou aumentando o poder dos estados que ela não pôde apenas por si destruir ou conservar e não permitiu que outro ocupasse seu lugar.

Surpreendentemente, Maquiavel revela uma visão mais crítica de Julio II nos *Discorsi*. No capítulo I,27 ele narra a investida do papa contra a casa dos Bentivogli em Bolonha, que aproveitando a ocasião foi ao encontro de Giovampagolo Baglioni, tirano de Perúgia, um conhecido parricida, incestuoso, homem vil. O papa, acompanhado apenas de sua guarda pessoal, cardeais e um representante que deixaria no local para administrar a justiça da igreja, impetuosamente adentrou na

---

213 Todo homem é dúbio, simulador e dissimulador, agindo à maneira da raposa, sua ação é movida ainda pela paixão; mas o príncipe eleva a um outro nível esta duplicidade, ele é “*gran simulatore e dissimulatore*” (LEFORT, 1972, p. 411).

cidade. Por covardia Baglioni não atacou o papa pouco guarneado, talvez a grande reputação do pontífice tenha reduzido o seu ânimo, de todo modo,

Giovampagolo, que não se importava em ser incestuoso e notório parricida, apresentando-se a ocasião, não soube, ou melhor, não ousou cometer um ato cuja coragem teria despertado a admiração de todos, que teria deixado de si memória eterna, pois ele teria sido o primeiro a mostrar aos prelados a pouca consideração que merece quem vive e reina como eles, e teria feito algo cuja grandeza superaria qualquer infâmia, qualquer perigo que de tal ato pudesse decorrer. (MAQUIAVEL, 2007a, p.90)

Como não comparar com o capítulo anterior, quando Maquiavel usa o Davi bíblico como exemplo? Não foi mencionado nos *Discorsi*, mas é conhecido que Davi armado apenas com uma funda foi capaz de derrubar o gigante Golias e posteriormente unificou o reino de Israel. Na Itália moderna, em vez de gigante, um tirano. Pior, um tirano que não soube valer-se do mal quando lhe renderia louvores o crime cometido. Se o chefe da Igreja Romana era o grande mal da Itália, porque não he cortar a cabeça? Não distante do espetáculo de sem sentido<sup>214</sup>, um papa que não segue os preceitos da religião. Não unifica reinos, quando no mais, os divide.

A razão de diferentes julgamentos se dá pela esfera na qual cada ação é colocada. Papa Julio II, Alexandre VI foram grandes príncipes temporais, mas pérfidos religiosos. Por mais que haja benefícios políticos para os estados eclesiásticos<sup>215</sup>, estes não buscaram favorecer o coletivo das cidades, mas apenas os interesses particulares da Igreja.

o que engrandece as cidades não é o bem individual, e sim o bem comum. E, sem dúvida, esse bem comum só é observado nas repúblicas, porque tudo o que é feito, é feito para o seu bem, (...) O contrário ocorre onde há um príncipe, onde, no mais das vezes, o que é feito em favor do príncipe prejudica a cidade, e o que é feito em favor da cidade o prejudica. (MAQUIAVEL, 2007a, p.187)

A falta de religião dos prelados e a constante divisão do território italiano fundamentam a crítica maquiaveliana. A autoridade papal é resultado das artes da diplomacia e de sua autoridade espiritual. Essa justificativa dada por Maquiavel evita a crítica na esfera jurídica ou teológica, comum a outros críticos do papado. Tomamos o exemplo de Alexandre VI e Julio II não apenas porque eles são os mais

214 Emprestando aqui a terminologia de Claude Lefort (LEFORT, 1972, p. 393).

215 Somente estes principados são seguros e felizes. (MAQUIAVEL, 2002, p.175)

exemplificados ou militarmente ativos, como também por serem cronologicamente mais próximos de Maquiavel, que com melhores lentes pôde observar suas ações. A comparação entre Davi e Julio II também se mostra como uma ironia, um atentado contra a racionalidade política, ainda que a comparação seja metafórica. Era praticamente impossível conceber a vitória desses agentes, mas agindo com impetuosidade e coragem quando a situação pedia cautela ambos foram vitoriosos. Teriam os “escolhidos por Deus” conquistado a simpatia e as benções da fortuna?

Como não sentir que, no vigésimo sexto capítulo, seu procedimento é irônico e simbólico? Irônico, pois o exemplo de Davi e aquele de Baglioni, através de um complô contra a razão, fazem explodir uma verdade insólita. Simbólica, pois eles têm unicamente o sentido de nos remeter a uma idéia de ação que impede decidir entre o bem e o mal, entre a ordem da moralidade e da necessidade e entre o possível e o impossível. (LEFORT, 1972, p.506)

### 3.2.4 Religião cristã, educação e interpretação segundo o ócio<sup>216</sup> e a virtù.

No capítulo II, 2 dos *Discorsi*, Maquiavel se propõe a explicar porque o amor à liberdade, que caracterizava os antigos, desapareceu em seu tempo.

Pensando, nas razões de, naqueles tempos antigos, os povos serem mais amantes da liberdade que nestes, concluo que isso se deve à mesma razão que torna os homens menos fortes agora, qual seja, a diversidade que há entre a nossa educação [*educazione*] e a antiga, fundada na diversidade que há entre a nossa religião [*religione*] e a antiga. (MAQUIAVEL, 2007a, p.189) Grifo meu

A acusação recai sobre a educação, que possui um sentido muito mais amplo do que a nossa acepção contemporânea. Segundo Ames, Maquiavel

entende a educação como aquilo de que é permeada a matéria social. A educação é o condicionamento psicológico e moral que determina a vida humana individual e coletiva. É o conjunto de pressupostos teóricos, de juízos e convicções de toda ordem que regulam a vida dos cidadãos. Ela

---

216 O ócio aparece em Maquiavel em três acepções distintas: como inércia (ou preguiça) que se opõe à energia (ou *virtù*); como licenciosidade decorrente da ausência de controle por oposição à força disciplinadora da necessidade; como a situação que oferece um excesso de possibilidades de escolha: o ócio torna os homens mais lentos em lhes oferecer uma quantidade de alternativas. A concepção maquiaveliana do ócio revela a influência que exerceu sobre ele o humanismo renascentista, que atribui um lugar secundário à contemplação (*otium*) e subordinado ao ideal da vida ativa (*negotium*). (AMES, 2008, p.142)

“forma” o cidadão ao inculcar nele a *virtù* cívica: o amor à pátria, a dedicação ao bem público, a subordinação do bem privado ao bem público. Está explícita aqui uma moralidade: Maquiavel condena como vício o ócio, a inveja, a ingratidão, o egoísmo e tudo aquilo que impede o homem de engajar-se na defesa da liberdade como bem coletivo. Importante frisar que estas qualidades são importantes porque contribuem para a estabilidade e permanência da república e não porque são atributos bons por expressarem a perfeição moral de um indivíduo. (AMES, 2008, p.151)

A síntese de nossa opinião é que *educazione* compreende tanto a educação escolar formal, bem como os valores, modos de conduta, costumes e experiências de uma população. A relação entre *educazione* e *religione* é uma das chaves para compreender a formação do cidadão e sua inclinação para vida civil [*vivere civile*]. Entre os antigos, havia abundância em glórias mundanas e cerimoniais sangrentos, o que despertava a ferocidade e vigor nos homens. Entre os modernos há mais pompa e delicadeza do que magnificência, inspirando a humildade e a abjeção.

(...) porque a nossa religião, por mostrar a verdade e o verdadeiro caminho, leva-nos a estimar menos as honras mundanas, motivo por que os gentios, que as estimavam muito e viam nelas o sumo bem, eram mais ferozes em suas ações. E isso se pode ver em muitos de seus usos [*costituzioni*], a começar pela magnificência dos sacrifícios pagãos e em relação à humildade dos nossos; pois há entre nós alguma pompa mais delicada que magnífica, mas nenhuma ação feroz ou vigorosa. Naqueles não faltavam pompa nem magnificência às cerimônias, às quais se somava a ação do sacrifício cheio de sangue e ferocidade, em que se matava uma multidão de animais, e cuja visão terrível tornava terríveis também os homens. (MAQUIAVEL, 2007, p. 189)

Este é um ponto crucial para compreender o uso da religião. O sentimento religioso se dá por meio do espetáculo. Não é a simples evocação do divino ou a repetição “mecânica” do rito que traduz o sentimento religioso para o meio visível de ação social e política. Religião é representação. É preciso que o chefe da religião faça crer que o sangue dos animais aproxima os homens dos deuses, fazer do sacrifício o seu significado etimológico um ofício sagrado. Do contrário, são palavras vazias. Se aceitarmos literalmente a proposição que a visão dos animais mortos torna terríveis também os homens, então os açougueiros seriam no mínimo bestas. É óbvia a insensatez dessa posição, mas nós a usamos para chamar a atenção que o efeito positivo da religião só ocorre por meio do espetáculo e da crença.

Esse foi o procedimento da religião antiga. Havia um completo respeito ao chefe da religião, pelo cerimonial e vaticínios. Era esse respeito pela religião que fundava a obediências às leis, educação, valores e disciplina militar, em suma, a



civilidade. Os homens assimilavam as qualidades simbolizadas através da ação religiosa e os valores mais reverenciados pela sociedade eram incentivados. Esse respeito se perdeu no cristianismo graças aos seus inaptos dirigentes.

A religião antiga, além disso, só beatificava homens que se cobrissem de glória mundana, tais como os comandantes de exércitos e os príncipes de repúblicas. A nossa religião tem glorificado os homens mais humildes e contemplativos do que ativos. Além disso, vê como sumo bem a humildade, a abjeção e desprezo pelas coisas humanas, enquanto para a outra o bem estava na grandeza de ânimo, na força [fortezza] do corpo e em todas as outras coisas capazes de tornar fortes os homens. E, se nossa religião exige que tenhamos força [fortezza], é mais para suportar a força de certas ações do que para realizá-las. (MAQUIAVEL, 2007a, p.189-190)

A religião antiga produziu homens que buscavam a grandeza em assuntos políticos e militares, enquanto que a religião cristã honra os humildes e contemplativos. Se a alma e o corpo dos antigos eram preparados para as ações heroicas e para o bem servir da pátria, no cristianismo a alma se opõe ao corpo e quando cultivados não tem por outro objetivo senão a resistência ao sofrimento causado por outros agentes mais preparados para a política ou que com maior vileza de caráter se aproveitam desses que abraçam a resignação do mundo.

Este modo de viver, portanto, parece que enfraqueceu o mundo, que se tornou presa dos homens celerados; e estes podem manejá-lo com segurança, ao verem que o comum dos homens [*l'universalità degli uomini*], para ir ao Paraíso, pensa mais em suportar as suas ofensas que em vingar-se. (MAQUIAVEL, 2007, p. 190)

Maquiavel percebe uma contradição entre o ensinamento e a ação, sugerindo que é o “modo de viver” que possibilita o estado avançar em grandeza, poder e estabilidade, ou ainda em liberdade e civilidade. Aparentemente, para uma minoria de homens “violentos”, que não desejam resistir às injúrias, mas vingar-se delas; que desejam receber as recompensas terrenas e não as vindouras; estão todos condenados espiritualmente, ao menos pelo cristianismo. São homens de má índole a religião cristã vai afirmar. Mas como bem apontou Maquiavel na discussão central de *O Príncipe*<sup>217</sup>, bondade e maldade não é um modo preciso de avaliar a verdade efetiva dos fatos. Alexandre VI e Júlio II, príncipes que tinham maior proximidade com os evangelhos eram justamente os maiores conhecedores das

---

217 Capítulos XV-XVIII.

coisas mundanas e dos assuntos políticos, revelando a diferença entre como se vive e como devia se viver.

E, embora pareça que o mundo se efeminou e o Céu se desarmou, na verdade isso provém mais da covardia dos homens, que interpretaram a nossa religião segundo o ócio, e não segundo a *virtù*. Porque, se eles considerassem que a religião permite a exaltação da pátria, veriam que ela quer que amemos e a honremos, preparando-nos para sermos tais que a possamos defender. (MAQUIAVEL, 2007a, p. 190).

A frase “(...) o mundo se efeminou e o céu se desarmou” ecoa o capítulo VI de *O Príncipe*, precisamente no que se refere aos profetas armados e desarmados<sup>218</sup>. Apenas o primeiro é bem sucedido, enquanto que os desarmados fracassam. Igualmente podemos comparar a leitura do cristianismo segundo a *virtù* com as ações de Moisés ou Ciro, enquanto que o cristianismo segundo o ócio seria apropriado ao regime proposto por Savonarola. O Deus do Antigo Testamento, que falava face a face com Moisés parece ser a divindade por excelência, que buscava antes a liberdade dos povos e a vingança contra os maus do que aquele de Cristo, salvador, que perdoa os homens e cujos ensinamentos desarmaram o céu.

E quem ler a Bíblia sensatamente verá que Moisés, para que suas leis e suas ordenações tivessem progressos, foi forçado a matar um número infinito de homens, que, movido por inveja, se opunham a seus desígnios. Essa necessidade era muito bem conhecida por frei Girolamo Savonarola (...) não pôde vencê-la, por não ter autoridade para tanto, e por não ser entendido por aqueles que o seguiam e teriam essa autoridade. (MAQUIAVEL, 2007a, p.412)

Moisés é o fundador de um novo povo que se constitui a partir de um modo de viver e um senso de bem comum que transformaram dispersos e desorganizados ex-escravos em uma nação autônoma. O que representa que o bem comum não pode ser apenas um ideal espiritual, mas um objetivo a ser realizado, sendo permitida até aquela “violência criadora”<sup>219</sup>. O cristianismo segundo o ócio, por sua vez, prega que o bem está localizado na esfera privada, na contemplação individual, na relação de si com Deus, destruindo deste modo toda a noção de vida pública, isto é, interferindo diretamente na esfera de ação.

218 Para distinguir profetas armados e desarmados basta responder se “dependem firmemente de si mesmos ou se dependem dos outros; isto é, se para conduzir sua obra eles precisam de pregações [*preghino*] ou podem forçar” (MAQUIAVEL, 2002, p.144).

219 Porque se deve repreender quem é violento para estragar, e não quem o é para consertar (MAQUIAVEL, 2007a, p.41).

É esse ponto que Maquiavel pretende ressaltar: as religiões não são inocentes em relação à sorte dos homens neste mundo. Elas incutem ideias que são assumidas como valores absolutos e, desta maneira, determinam o destino humano. O cristianismo, acusa Maquiavel, esvaziou do seu conteúdo real a ideia de “força” espiritualizando-a. Para o paganismo, “força” significava coragem e destemor para resistir ao inimigo, para lutar em defesa da pátria, para proteger a liberdade da cidade. Para o cristianismo, “força” é uma disposição interior para resistir aos desejos de glória e de grandeza mundana. (AMES, 2008, p.145)

Essa crítica da interpretação segundo o ócio também representa um importante marco nas pesquisas sobre religião em Maquiavel. É sob o argumento de falsa interpretação que alguns comentadores<sup>220</sup> defendem que o amor à pátria e a piedade cristã podem andar juntos.

É essa, portanto, a educação, e são tão falsas as interpretações, que no mundo não se veem tantas repúblicas quantas se viam antigamente; por conseguinte, não se vê nos povos tanto amor à liberdade quanto se via então (MAQUIAVEL, 2007a, p.190)

No começo do livro III dos *Discorsi*, Maquiavel afirma que “todas as coisas do mundo têm seu tempo de vida (...) tais como as repúblicas, reinos e seitas (...) mediante suas ordenações, podem renovar-se muitas vezes” (MAQUIAVEL, 2007, p. 305). Isto significa que podemos considerar a “nossa religião” através das coisas do mundo e sua capacidade de reordenação, como no trabalho de São Francisco e São Domingos, “(...) que pelo exemplo da vida de Cristo, levaram-na de volta à mente dos homens” (MAQUIAVEL, 2007, p.309). Esse argumento dá margem para uma nova perspectiva de investigação sobre a religião em Maquiavel, o da renovação.

Nós fazemos algumas ressalvas. O que os autores que buscam enxergar em Maquiavel uma espécie de reabilitação do cristianismo parecem evitar comentar é que mesmo reordenado, o cristianismo é essencialmente falho enquanto religião política efetiva. A prova disso é que, restaurada conforme os princípios de Cristo por São Francisco e São Domingos, a religião cristã continuou a produzir os mesmos efeitos políticos que as interpretações dos homens ímpios. Pior, inspirou o povo a aceitar os males dos prelados e dos chefes em nome da resignação espiritual. Além disso, em nenhum momento Maquiavel explica como é possível uma verdadeira

---

220 Maurizio Virolli (2005) e Sebastian de Grazia(1993) enfatizam este ponto.

interpretação do cristianismo, como ele pode promover a virtù ou o amor cívico pela liberdade neste mundo sob os moldes da religião antiga.

Pocock estaria correto em não compartilhar a opinião desses defensores do cristianismo renovado devido à problemática cristã, ou mais precisamente das virtudes contempladas. Ele afirma que “(...) não há lugar para a virtude cívica e virtudes cristãs”<sup>221</sup> e que as repúblicas virtuosas sempre estavam em guerra e por esta razão as virtudes cristãs e as virtudes cívicas nunca podem coincidir. Humildade e perdão dos pecados podem não ter lugar nas relações entre repúblicas, onde um primeiro imperativo é defender uma cidade e destruir um inimigo. No entanto, foi o comportamento do clero que levou ao enfraquecimento do sentimento religioso na Itália, a influência do Papa no poder temporal que provoca a divisão da Itália. Os prelados que ensinam que a defesa da pátria não deve ser incentivada. Deste modo podemos questionar: quem é o verdadeiro culpado pela ruína da Itália? A religião (Cristianismo) ou a autoridade religiosa (Igreja)?

Se tomada as considerações que apresentamos sobre o pontificado, se constata as equivocadas decisões dos papas, sempre querendo expandir seus domínios por meio de uma política de desunião das repúblicas italianas, gerando discórdias e nenhum benefício duradouro para qualquer uma das partes. No limite, podemos afirmar que a religião romana antiga unia o povo por meio da civilidade que despertava nos homens, já a Igreja, com sua falta de empenho para instilar um verdadeiro sentimento cívico, provocou desunião, enfraqueceu os estados e transformou a península itálica num território vulnerável, tornando-se inútil como *instrumentum regni*. O ponto essencial não é a questão da falta de escrúpulos dos padres ou a venda de indulgências, esses não são os problemas imediatos. Maquiavel insiste que são as falsas interpretações do cristianismo que trouxeram a fraqueza [*debolezza*] ao interpretar a religião de acordo com os pressupostos do ócio do que aqueles da virtù. Com maior astúcia os chefes sabem que podem melhor manipular aqueles que suportam as dores para ganhar o paraíso, furtando destes mesmos homens o seu amor pela liberdade, quando não a liberdade propriamente dita. Veremos como essas teses se sustentam ao serem confrontadas com a perspectiva da liberdade republicana e da vida civil [*vivere civile*].

---

221 POCOCK, 2003, p. 213

### 3.4 Religião Cívica em Maquiavel: as condições do *vivere civile*.

De acordo com nossa exposição, Maquiavel volta sua atenção para a Roma antiga e suas práticas civis, militares e religiosas. Bem ordenados, estes três elementos em conjunto criam o ambiente propício para o desenvolvimento de uma cidade livre. Algumas afirmações do secretário florentino que concordam com esta linha argumentativa:

Numa república dessas, onde há tantos exemplos de virtù; porque os bons exemplos nascem da boa educação; a boa educação, das boas leis; e as boas leis; dos tumultos que muitos condenam sem ponderar (MAQUIAVEL, 2007a, p.22).

Onde há religião, facilmente se podem introduzir as armas; e, onde houver armas, mas não houver religião, esta com dificuldade poderá ser introduzida (MAQUIAVEL, 2007a, p.50)

Os melhores alicerces são as boas leis e as boas milícias. Como as leis não podem ser boas onde as milícias não são boas, e como onde as malícias são boas convém que as leis também sejam boas. (MAQUIAVEL, 2002, p.181)

A religião introduzida por Numa foi uma das principais razões de felicidade daquela cidade, pois ensejou boas ordenações; as boas ordenações trazem boa fortuna; e da boa fortuna nasceram o bom existo das empresas [militares]. (MAQUIAVEL, 2007a, p. 51).

Fica clara a interdependência destes elementos entre si e, por essa razão, é muito difícil analisar um destes sem levar em consideração os outros. A eficácia do político só pode ser alcançada se houver algo de religiosidade e de armas próprias. Do mesmo modo a religião só pode ser efetiva onde há bons modos políticos, isto é, não há corrupção e encontram-se armados.

Nossa escolha foi a de interpretar o efeito da religião nas repúblicas, onde já se pressupõe a existência de um estado livre e bem ordenado sob o regime de leis e amparado por boas armas. Os principados parecem estar num estado constante processo de evolução, podendo crescer ou ser abatido conforme a sucessão dos governos, pois são muito mais suscetíveis à variação de chefes do que as repúblicas. O poder concentrado na mão governante se perde com a morte deste enquanto que na república o poder está distribuído entre a população e as instituições. Além disso, a governabilidade nos principados está muito mais de acordo com o poderio militar à disposição do príncipe do que com a força das leis.

Isso acontece porque a guarda das leis está na mão do governante e não do povo. O contrário ocorre numa república, ali o povo se interessa e considera assunto seu o controle das leis para que não haja um uso em benefício de uma pequena parcela da população, nesse sentido se diz que o povo é o “guardião da liberdade”<sup>222</sup>, porque as leis devem beneficiar o coletivo, não o interesse privado.

Os mecanismos de desfogo dos humores são a chave para evitar o fomento de facções no interior das cidades. O regime de desigualdade impera quando as ordenações estão nas mãos de determinado grupo ou parcela dominante da população. Ora, se pensarmos nas boas leis e ordenações como elementos constituintes da liberdade, a guarda destas devem estar sob o cuidado daqueles que não desejam sua apropriação, ou se desejam, é para viver seguros que não haverá expropriação dos bens ou dos seus negócios.

Deste modo o principado não pode ser tido como um regime livre nem na sua forma civil, pois a guarda das ordenações estaria nas mãos da *signoria* e serviriam conforme sua vontade. Se nas mãos de um homem tido como santo e apto a falar com Deus, elas já foram usadas conforme a vontade particular, que se dirá nas mãos dos déspotas oportunistas que Itália renascentista produziu<sup>223</sup>.

Com a ajuda do frade Jerônimo Savonarola, cujos escritos mostram a doutrina, a prudência e a *virtù* de seu ânimo; (...) criou-se uma lei que possibilitava recurso ao povo (...) cinco cidadãos queria recorrer, o que não lhes foi permitido, deixando-se de observar a lei. Isso prejudicou mais a reputação daquele frade do que qualquer outro acontecimento. (*Grifo meu*). (MAQUIAVEL, 2007, p. 135)

No que diz respeito à religião nas repúblicas, somos confrontados por duas opiniões. Uma diz que a religião antiga era mais efetiva do que a religião moderna – O que não significa que Maquiavel estava propondo algum tipo de ressurreição do Paganismo<sup>224</sup>, afinal o Cristianismo cravou na mente do homem sua afeição, ou pelos menos conseguiu o intento entre os verdadeiros<sup>225</sup> crentes. Cabe lembrar que

---

222 *Discorsi*, I, 5

223 Ver BURCKHARDT, 2009

224 É significativa a ideia de que não devemos confundir o retorno da leitura clássica como uma reversão ao Paganismo, assim como é significativo dizer que o próprio movimento renascentista não é uma simples reprodução do passado, ele possui novos elementos e atua de uma nova maneira sob as novas circunstâncias.

225 Fazemos uma distinção entre “verdadeiro” e “verdade efetiva”. O primeiro é usado mais como ironia ou retórica. Maquiavel usa este termo nos *Discorsi* II, 2 quando diz “nossa religião, por mostrar a *verdade* e o *verdadeiro* caminho” (MAQUIAVEL, 2007a, p.189). O segundo é aqueles que tratam da “verdade efetiva e não do imaginário” (MAQUIAVEL, 2002, p.199).

Maquiavel teve pouquíssimo entusiasmo de encarar um debate teológico, ao contrário disto, ele focou na consequência política da religião: interpretaram o cristianismo segundo o ócio e não segundo a *virtù*. Segundo uma dedução muito comum dos intérpretes, quando interpretado de acordo com a *virtù* o cristianismo também permitiria ações militares.:

E, fazendo uma oração contra os infiéis [papa urbano II], inflamou os ânimos a tal ponto que deliberou-se ir à Ásia lutar contra os sarracenos; (...) foram chamadas cruzadas visto que todos os que dela participavam levavam nas armas e nas vestes uma cruz vermelha (...) muitos reis e povos contribuíram com dinheiro, e muitos homens privados combateram sem nenhuma remuneração, tão grande era então o poder da religião sobre os ânimos dos homens, que seguiam os exemplos de seus próceres. (MAQUIAVEL, 2007b, p.39)

A outra opinião acusa o papado de corromper a Itália. É correto afirmar que ele segue uma longa tradição anticlerical, critica os maus exemplos da cúria romana e desaprova as ações da Igreja. Entretanto, em nenhum momento questiona a existência do papado (o cargo, em oposição aos indivíduos que ocupam), o sacerdócio ou a utilização clerical do poder temporal. Assim, quando Maquiavel critica o papado, não significa que ele foi um pensador anticristão ou antirreligioso, mas realista político. Paradoxalmente o papado atrai estrangeiros para a Itália, desunifica os povos, constrange os povos com suas perversões, mas em nenhum momento é arrebatado ou perde sua autoridade. É a vantagem de ser estabelecido sobre as bases da religião tradicional e “governado por razões superiores” (MAQUIAVEL, 2002, p.175)<sup>226</sup>.

Não ignoro, que muitos foram e são de opinião de que as coisas desse mundo são governadas pela fortuna e por Deus, e que os homens prudentes não se lhes podem opor, e até não têm remédio algum contra elas. (...) para que nosso livre-arbítrio não desapareça, acabo concluindo que a fortuna seja árbitro de metade de nossas ações e que ela nos deixa governar toda ou quase toda a outra metade. (MAQUIAVEL, 2002, p. 263)

Talvez esses “muitos” que mantêm tal opinião sobre as coisas do mundo sejam clérigos, autores e teóricos diversos que exaltam a contemplação, o ócio ou a vida solitária. É o que possibilita Maquiavel evidenciar sua tese sobre a

---

226 Esta parece ser uma prudente construção retórica, pois seria observado de perto pelo Papa Leão X, Giovanni de Médici. Tanto que faz uma apologia ao papa no final do capítulo.

determinação humana (ainda que não de modo absoluto) frente aos acontecimentos históricos: contra as interpretações fatalistas, que querem atribuir as calamidades e as adversidades em geral à fortuna ou a Deus, Maquiavel afirma o papel decisivo da *virtù* denunciando a fé numa Providência reguladora como fuga, desleixo e incapacidade política<sup>227</sup>.

Pensando nisso, emitimos nossas considerações sobre estas duas problemáticas: Da possibilidade de uma república fundada sobre as bases do cristianismo moderno, outra sobre as bases do cristianismo renovado conforme o ideal de amor e defesa da pátria<sup>228</sup>. Faremos também uma breve exposição sobre o processo de corrupção e renovação.

### 3.4.1 – Entre a *virtù* e a virtude: A possibilidade política do cristianismo

Em princípio Maquiavel veio a contestar em sua análise política as conexões que existiriam entre a busca da *virtù* e as exigências da fé cristã. Como sabido, a ideia de *virtù* é simplesmente identificada a qualquer qualidade, louvável ou ignóbil, que na prática sejam necessárias “para salvar a vida e preservar a liberdade da pátria” (MAQUIAVEL, 2007a, p.443). Virtudes são aquelas qualidades comumente atribuída ao correto e ao desejável dentro de um modelo moral, tal como virtudes cardeais, cristãs, etc.

Essas relações não pareciam, aos defensores mais ortodoxos da liberdade republicana, ser especialmente problemáticas, embora eles concordassem em caracterizar o cidadão de *virtù* por uma disposição a colocar os interesses da comunidade acima de quaisquer outros. Disso jamais concluíram que se pudesse chegar a alguma espécie de conflito com as exigências da virtude no sentido que o cristianismo tradicionalmente lhe dava. Ao contrário, não poucas vezes deixaram claro que consideravam perfeitamente compatíveis a *virtù* e as virtudes.

Maquiavel atacou essas teses supostamente tranquilizadoras afirmando que, ao supor tal compatibilidade entre a *virtù* e as virtudes cristãs, seus contemporâneos mais uma vez deixam de reconhecer as implicações de seus próprios argumentos.

---

227O *Príncipe*, capítulo XXV: “Não venham esses nossos príncipes, que durante muitos anos comandando seus principados, acusar a fortuna, mas sim a própria negligência, porque durante os tempos de quietude jamais pensaram que os homens poderiam mudar.” (MAQUIAVEL, 2002, p.261)

228 Esse amor parece só existir nas repúblicas ou onde há liberdade. Em *O Príncipe*, o termo *patria* só aparece nos capítulos relacionado aos principados civis ou quando exemplificando sobre a ação dos grandes fundadores. (Capítulos VI, VIII, IX, XXVI)



Insistiu em que se estivermos genuinamente empenhados no ideal da *virtù* e concordarmos com a decorrente obrigação de estabelecermos os interesses da pátria acima de todos os demais, então não poderiam continuar supondo que um homem virtuoso e um homem de *virtù* necessariamente haverão de se portar da mesma forma. Não imaginamos que virtudes como a piedade, a sinceridade e o respeito ao próximo sempre – ou mesmo frequentemente – se mostrem compatíveis com um firme propósito de alcançar o bem geral da comunidade. Dessa convicção de Maquiavel resulta que deixa de haver qualquer conexão necessária entre os conceitos de *virtù* e virtude. Segundo Pocock, ( 2003, p.214) as virtudes cristãs não estão no *hall* daquelas virtudes que devem estar presente no campo de batalha, onde o imperativo primeiro é destruir o inimigo e por isso seria ineficaz.

Podemos sustentar que a função político-instrumental da religião, por ser criação humana e não divina, deve ser julgada por sua eficácia em relação ao cumprimento de finalidades mundanas, e particularmente por desenvolver o amor à pátria<sup>229</sup> e o temor a Deus<sup>230</sup>. Aqueles que se mostram incapazes de aprender essa exigência imposta pela necessidade estão irremediavelmente destinados ao fracasso e qualquer coisa que conduza para a ineficiência política é condenada.

A escolha de levar uma vida cristã para Maquiavel é condenar-se a impotência política e estar fadado a ser abusado e triturado por homens poderosos, ambiciosos e inescrupulosos. Isso porque o cristianismo tomou aos olhos de muitos crentes o sentido exclusivo de resignação ao sofrimento terrestre, de renúncia à luta humana e social, nutrindo-se do descrédito lançado sobre esse mundo e da vã esperança no além como prêmio. Esse sentido se opõe frontalmente à virtude cívica, que deve encontrar na religião uma fonte de inspiração para a exaltação do serviço à pátria. Os seguidores fiéis do modelo cristão, tal como Savonarola, estão todos condenados a serem derrotados pelos realistas (como os Médici, Alexandre VI ou César Bórgia) que compreendem como são criadas as instituições duradouras. Um indivíduo pode escolher salvar a sua alma para o dia do juízo final; ou escolher fundar ou servir em um vigoroso estado. Porém nem sempre ao mesmo tempo.

Como lição, Maquiavel diz acima de tudo, que os homens não sejam tolos: seguir um princípio que acarreta sua ruína é absurdo, pelo menos se julgados pelos critérios deste mundo. Claro que há outros critérios, porém não se interessa por

---

229 *Discorsi* II, 2.

230 *Discorsi* I, 11.

eles, pois esses critérios não têm probabilidade alguma de criar qualquer coisa que perpetue seu nome. Em suma, sobre a possibilidade de um governante cristão, o mais provável é que ele fracasse ou que abdique dos valores efetivamente cristãos, tornando-se inimigo da paz e da fé conforme a necessidade ou o desejo de grandeza, escamoteando suas intenções sobre o manto da santidade<sup>231</sup>. E nesse caso, o tempo, mais conhecido como pai da verdade, julgará suas ações.

### 3.4.2 – Degeneração e renovação: ciclos das coisas do mundo.

Em uma primeira abordagem, podemos tomar a corrupção em Maquiavel como um problema cosmológico, isto é, concernente ao mundo. Nesse sentido, a corrupção afeta tudo o que existe, sendo o fim inevitável para o qual os seres, independentemente de suas naturezas particulares, se destinam. O que nos interessa, contudo, é o problema da corrupção política, isto é, a degradação e destruição do corpo político (ADVERSE, 2008, p.37)

Todas as coisas do mundo são afligidas pela corrupção, o movimento natural de degradação de todos os corpos. Embora os chamados corpos mistos<sup>232</sup>, tais como os estados e as religiões, não sejam corpos naturais e sim corpos políticos<sup>233</sup>, também estão sujeitos ao ciclo de vida e morte comum a todas as formas de vida<sup>234</sup>. O agente político toma para si a responsabilidade de - utilizando aqui a linguagem médica - manter o corpo político saudável, isto é, manter as instituições, governo, população, em suma, toda a cidade de acordo com uma vida civil satisfatória, afastada dos conflitos pessoais e desigualdades de poder e autoridade; Em certo sentido, manter a saúde de um corpo é garantir sua contínua existência.

Ainda que o processo de corrupção seja inevitável, ele não impede a criação de um projeto para prolongar a vida da cidade, já que é possível prolongar sua duração por meio de uma “*ordine*” que garante alguma eficácia contra a corrupção. Neste sentido, a prevenção é melhor remédio. Curar a doença<sup>235</sup> quando ela já está manifestada é tarefa difícil ou impossível dependendo do seu grau de afecção:

---

231 Como Fernando de Aragão, Alexandre VI, Julio II.

232 *Discorsi* III,1

233 A própria cidade não é natural, mas um fenômeno político.

234 Esta leitura também providencia uma contestação das teses medievais e escolásticas, onde a concepção de providência divina e curso da história cristã se perdem. (Cf. BIGNOTTO, 1991, p.194-196.)

235 Consideramos “doença” todo o desequilíbrio, toda perturbação do bom andamento do corpo político, tais como as dissensões, violências, tumultos partidários, guerras civis, invasões externas ou elementos que acelerariam ou cessariam a existência do corpo.

Pois os romanos fizeram nestes casos aquilo que todos os príncipes sábios devem fazer: precaver-se não somente contra as discórdias atuais, como também contra as futuras, e evitá-las com toda a perícia porque, prevendo-as com ampla antecedência, podem facilmente remediá-las, mas esperando que se avizinhem não haverá tempo para tratá-las, pois a doença já se terá tornado incurável. Acontece, neste caso, o mesmo que dizem os médicos dos tísicos: no princípio o mal é fácil de curar e difícil de diagnosticar, mas, com o passar do tempo, não tendo sido nem reconhecido nem medicado, torna-se mais fácil de diagnosticar e mais difícil de curar. O mesmo acontece nas coisas de estado, já que, quando se conhecem com antecedência (o que só ocorre quando se é prudente) os males que surgem, eles se curam facilmente; mas, quando por não terem sido identificados deixa-se que cresçam a ponto de todos passarem a conhecê-los, não há mais remédio. (MAQUIAVEL, 2002, p. 65)

O caráter mortal e finito dos corpos mistos se constitui como uma apresentação geral da explicação, enquanto que o esquecimento de sua origem é a causa particular da corrupção política. Acreditamos que esta explicação geral sirva para assumir a impossibilidade de deter o movimento de degeneração, isto porque parece impossível criar uma lei ou ordenação coíba inteiramente a corrupção devido ao caráter dinâmico dos homens e da ação do tempo, que hora sobe ou desce<sup>236</sup>. Quando passada a etapa da prevenção e for necessário remediar a corrupção que começa a se espalhar, Maquiavel propõe o retorno aos princípios.

A ideia de “retorno aos princípios” permite traduzir em termos de ação política e institucional a metáfora médica da purgação. O retorno é apresentado como uma espécie de alteração [*alterazione*], quer dizer, no sentido aristotélico do termo, como uma modificação das qualidades do sujeito, mas não do sujeito enquanto tal. O retorno aos princípios, de fato, não modifica o ser da cidade, uma vez que a faz retornar ao seu estado inicial. Ele desenvolve uma concepção que lhe é própria do retorno aos princípios, como retorno ao momento da fundação da cidade. (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p. 110-111)

A corrupção nos *Discursos* é sempre visada sob o ângulo de uma intervenção possível e esta intervenção não pode ter outro por objeto senão os membros e instituições da cidade. A ineficácia da ação dos magistrados parece resultar da violência extrema e da intensidade dos conflitos entre grandes e povo em desacordo com os meios dos quais estes magistrados dispunham<sup>237</sup> para contê-los, demonstrando quanta ruína o excesso de desejo pode trazer. O capítulo I, 40 dos *Discorsi*, consagrado à análise da criação do decenvirato, confirma esta perspectiva. O erro cometido em detrimento da liberdade é o de conferir uma autoridade sem

<sup>236</sup> *Discorsi*, I, 6 (MAQUIAVEL, 2007a, p.32)

<sup>237</sup> *Discorsi*, I,37, Nikodimov, 2004, p.108;

controle nem limite temporal a um homem, dando a ele os meios de satisfazer seus desejos “privados” e desviar os outros homens da consideração da utilidade comum<sup>238</sup>. Isto nos permite avaliar que onde há busca pelos fins privados, seja por um particular ou pelos dois humores, existe corrupção. Seja qual for o regime, há uma inversão progressiva da hierarquia entre a vontade pública e a particular conforme o movimento natural de degeneração do corpo político aumenta. Em todo caso, o poder regente cai em tamanha licença que parece não haver outra saída a não ser a dissolução do regime em meio a mil violências<sup>239</sup>. Esta perspectiva se impõe nos *Discursos* III, 1, em que Maquiavel expõe de maneira mais desenvolvida e mais organizada sua análise da corrupção das cidades. Parece que aos olhos do autor, no momento em que uma cidade deixa a corrupção se desenvolver a tal ponto de ser necessária uma reforma institucional ela se depara, em razão da dificuldade de realizá-la, perturbada pela necessidade de uma mudança extraordinária. Nada salvará a cidade, à exceção dos meios que Maquiavel recomendou evitar o quanto possível: pelo meio da violência.

A possível solução para este inconveniente está nas leis e ordenações, que de tempos em tempos devem ser retornadas ao seu princípio, pois no momento de sua criação haveria algum princípio de bondade.

Para renová-los, como dissemos é preciso fazê-los voltar aos seus princípios. Porque todos os princípios das seitas, das repúblicas e dos reinos hão de ter em si alguma bondade, pela qual retomem o prestígio e o vigor iniciais. E, como, com o passar do tempo, essa bondade se corrompe, esse corpo haverá de, necessariamente, morrer, se nada ocorrer que o reconduza às condições iniciais. (MAQUIAVEL, 2007a, p.305-306)

No regime republicano, esse retorno pode ser feito devido algum acontecimento extrínseco (como a invasão estrangeira) ou por prudência intrínseca (como alguma lei que reveja a conduta dos homens ou do exemplo de conduta de um bom homem)<sup>240</sup>. Em ambos os casos, o resultado a que se chega é o mesmo: “retomada das ordenações, manutenção da justiça e da religiosidade, reforço dos bons costumes e da *virtù* entre os cidadãos”. (ADVERSE, 2008, p.44).

O retorno ao princípio do primeiro caso se reflete na possibilidade da conquista de um inimigo, como a tomada de Roma pelos franceses.

---

<sup>238</sup>*Discorsi*, I, 42.

<sup>239</sup> MAQUIAVEL, *Discorsi* I, 2. (MAQUIAVEL, 2007a, p.16)

<sup>240</sup> MAQUIAVEL, 2007a, p. 306

Portanto, ocorreu aquele golpe extrínseco, para que todas as ordenações daquela cidade fossem retomadas, e se mostrasse àquele povo que não só era necessário manter a religião e a justiça, mas também prezar os bons cidadãos e levar mais em conta a *virtù* deles, em vista de suas obras, do que as vantagens pessoais de que parecessem carecer. (MAQUIAVEL, 2007a, p. 306).

De outro lado, mesmo que a tomada de Roma pelos franceses tenha restabelecido a obediência às leis e o respeito da ordem institucional, o retorno aos princípios não é necessariamente produzido por um evento que suscita o temor da dispersão e ausência de justiça. É o caso da via que consiste na “prudência intrínseca”, em que uma lei ou cidadão estimula seus membros a obedecer às normas e a agir conforme a ordem institucional<sup>241</sup>.

Quanto a estes últimos, ou provêm de alguma lei que muitas vezes reveja a conduta dos homens que pertencem àquele corpo, ou de algum homem bom que surja entre eles e que, com seus exemplos e suas obras virtuosas, produza o esmo efeito de uma ordenação. (...) as ordenações que fizeram a república romana voltar aos seus princípios foram os tribunos da plebe, os censores e todas as outras leis contra a ambição e a insolência dos homens. Ordenações que precisam ganhar vida graças à *virtù* de um cidadão que, corajosamente, faça de tudo para pô-las em prática, contrariando o poder daqueles que as transgridem. (MAQUIAVEL, 2007a, p. 307)

Tal apresentação permite considerar o período imediatamente posterior à fundação da cidade. Num lapso de tempo de 10 anos, em que o medo do castigo produz seu efeito, nem povo nem grandes ousam exprimir os desejos excessivos. Para garantir o respeito à lei e a observação dos modos próprios à ordem institucional republicana bastaria a revisão das leis ou a presença de um homem de virtude cujos exemplos sobre os outros cidadãos têm um efeito de estímulo, seja para votar uma nova lei ou reformar uma lei preexistente.

Eram coisas extraordinárias e notáveis que, sempre que ocorriam, faziam os homens retornar às condições iniciais, mas, quando elas começaram a ser mais raras, começaram também a dar mais ensejo à corrupção dos homens, e a imposição das leis começou a ocorrer em meio a maiores perigos e tumultos. Porque, entre uma e outra das execuções de que falamos acima, deveriam passar-se, no máximo, dez anos, pois, passado esse tempo, os homens começam a mudar os costumes e a transgredir as leis; e, se nada surgir que lhes traga a punição à memória e renove o medo

---

241 Conforme apontado, a reforma das ordenações, concebida durante o pleno desenvolvimento da corrupção, mostra-se como tarefa árdua se não impossível. (Cf. *Discorsi* I, 18)

em seus espíritos, logo se acumularão tantos delinquentes, que já não será possível puni-los sem perigo (MAQUIAVEL, 2007a, p. 307-308)

Segundo Maquiavel, o efeito positivo da lei não dura mais do que 10 anos, no período maior do que esse os homens esquecem o medo do castigo que o fazem respeitar as leis, tal como em Roma.

E, se as execuções acima citadas, aliadas a esses exemplos particulares, ocorressem pelo menos a cada 10 anos naquela cidade, ela, necessariamente, nunca se teria corrompido; mas, como essas duas coisas começaram a rarear, também começaram a multiplicar-se as corrupções. Porque, depois de Marcos Régulo, não mais se viu exemplo semelhante: e, embora tivessem surgido os dois Catões, foi tão grande a distância entre estes e aqueles e entre um e outro destes últimos, e ficaram eles tão sós, que com seus bons exemplos não podiam fazer boa obra. (MAQUIAVEL, 2007a, p. 309)

Interessante notar que o medo aparece sob uma nova luz: considerado como uma das paixões que se manifestam na relação conflitiva dos grandes e do povo e da religião, aqui ele aparece empregado por aqueles que detêm as magistraturas, a fim de fazer grandes e o povo respeitar as leis. Na realidade, se o regime da liberdade se define como uma ordem institucional na qual os dois humores podem se desafogar, ele não deixa de ser necessariamente coativo, no sentido de que a manutenção da liberdade exige que o medo e o terror do castigo estejam sempre vivos. Deste modo, o medo não é aos olhos de Maquiavel associado de maneira exclusiva ao regime da dominação tirânica ou mesmo principesca, já que ele aparece nas repúblicas como um dos instrumentos indispensáveis à conservação da vida livre. Da exposição da corrupção se tira um duplo projeto político de Maquiavel: teorizar acerca das instituições livres e do regime republicano por um lado e a criação de um regime durável por outro, seja qual for sua forma adotada. Estas teorias são encaminhadas para dois sujeitos diferentes: ao governo republicano e para as cidades, respectivamente, segundo o modo em que se encontrem.

Este mesmo preceito se aplica à mentalidade religiosa, principalmente entre aquelas de raízes cristãs, em que a ideia de renovação e segunda vida é muito mais presente – e necessária. No capítulo III,1 dos *Discorsi*, Maquiavel chama a atenção da renovação promovida por São Francisco e São Domingos:

Quanto às seitas, percebe-se que essas renovações também são necessárias pelo exemplo da nossa religião, que, se não fosse levada de volta ao seu princípio por São Francisco e São Domingos, já se teria extinguido. Porque eles, com a pobreza e com o exemplo da vida de Cristo, levaram-na de volta à mente dos homens, onde já estava extinta (MAQUIAVEL, 2007a, p.309)

E assim como nas repúblicas, todos os princípios das religiões possuem em si alguma bondade, e esse bem retorna pela *virtù* de um homem ou por *virtù* de uma ordenação. É sob essa orientação que muitos comentadores aceitam que a cristandade pode ser reordenada com o fim político:

A ideia de *renovatio* que Maquiavel defende e estabelece como um ideal religioso e político é o mesmo que foi encontrado na tradição cristã: é um retorno à verdadeira forma. No caso do cristianismo foi um retorno à pobreza e a caridade, que são o verdadeiro caminho de Cristo, assim como para Maquiavel o verdadeiro caminho era o da virtude. Ele não tinha interesse em questões de dogma. Esta é a diferença entre a ideia de reforma moral e religiosa e a ideia apresentadas por proponentes da Reforma Protestante. Ele sabia sobre Lutero e os luteranos, mas aquela Reforma era diferente de sua abordagem para a reforma. Ele não estava interessado em indulgências, predestinação graça divina, livre arbítrio, ou na presença de Cristo na Eucaristia. Ele queria um Deus que poderia ajudar os homens em seu próprio tempo, e naqueles tempos que ainda viriam, para redescobrir o seu amor da liberdade e da força interior exigida por um modo de vida livre. Ele não estava à procura de uma nova teologia, mas uma nova forma de viver no mundo. Por essa razão, ele falou de um Deus capaz de entrar nos corações dos homens e de lhes dar a força para superar a corrupção moral. (VIROLI, 2010, p.87-88)

A renovação Maquiavel procura é capturado por duas palavras(...), redirecionando e reinterpretando o significado desses termos: *patria* e *amore*. Maquiavel quer religião para ensinar "a melhoria e defesa do nosso país", e que a "amemos e honremos". (FONTANA, 1999, p.656)

Enfim, o ponto é que o Cristianismo pode ser efetivamente utilizado, como é utilizado na Alemanha e na Suíça. Neste sentido, considerando as interpretações corrompidas do cristianismo na Itália, França e Espanha, tais religiões deveriam ser reformadas. Devemos notar que quando Maquiavel fala das interpretações presentes corrompidos do cristianismo no início do primeiro livro dos *Discorsi*, ele diz: "quel Che há fatto machoum molte provincie e città Cristiane uno ambizioso Ozio". [do mal que um ambicioso ócio fez a muitas regiões e cidades cristãs<sup>242</sup>]. A palavra que é de fundamental importância é "*molte*", o que não é o mesmo que "*tutte*". O ambicioso ócio do cristianismo tem arruinado muitas províncias cristãs, mas não todas elas. (KORVELA, 2006, p.76)

Ou ainda de alguma forma paganizada:

O que Maquiavel está nos dizendo é que ela permaneça aberta para nós como uma civilização(ou para algum inovador dentro de nossa civilização)para reinterpretar o cristianismo de tal forma que assegure as

---

242Tradução MF. MAQUIAVEL, 2007a, p.6

vantagens políticas que os romanos eram tão hábeis em explorar através de uma critério a manipulação de crenças e práticas religiosas. A culpados males operadas pelo cristianismo em uma interpretação defeituosa é convidar para uma nova interpretação, mais consoante com as demandas culturais da política neo-pagã. Aqui Maquiavel afirma o seu programa com uma clareza inconfundível: ao falar da missão cristã para a salvação de outro mundo, como se fosse o produto de uma má interpretação, Maquiavel indica que o Cristianismo pode e deve ser reinterpretado como se não fosse o cristianismo, especificamente, como se fosse houvesse um mercado paganismo. O cristianismo tem de ser paganizado. (BEINER, 1993, p.624)

São todas opiniões muito difundidas e muito válidas, porém, pecam por não levar em consideração o conjunto da obra ou as implicações republicanas, no mais interpretando a passagem dos *Discorsi* II, 2<sup>243</sup> ou III, 1<sup>244</sup> como uma afirmação universal e já consolidada. Não queremos de modo algum desqualificar estas argumentações, mas mostrar que existem outros elementos que compõem a vida civil e a sua relação com a religião, por essa razão não dá pra falar indistintamente de renovação. Oferecemos nosso parecer acerca da possibilidade de um republicanismo ser pautado sobre as bases da religião cristã e do papado.

---

243 Amor à pátria e a defesa militar.

244 Renovação das religiões e a renovação promovida por São Francisco e São Domingos.



## 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

### 4.1 Da possibilidade de uma religião cívica cristã na república

Como primeira observação, distinguimos repúblicas de principados pelo primeiro ser uma forma de governo pautado pelas leis e instituições o segundo uma forma de governo pautada pela força arbitrária, seja militar ou política. Diferente de outros autores, Maquiavel não leva em consideração a distribuição da população para fazer a distinção entre governo de um e governo de muitos, mas entre regimes de igualdade e desigualdade. Temos um regime de igualdade quando não há nenhum “poder paralelo” na cidade, concorrendo com a autoridade o príncipe.

Essa é nossa primeira objeção quanto a possibilidade de uma república ser pautada sob a jurisdição do papado. Não queremos discutir a autoridade do Papa ou dos estados pontifícios, uma vez que eles estão bem enraizados entre os italianos, mas apontar que o Pontificado é uma ameaça séria ao projeto de liberdade de uma república. Além da autoridade secular da Igreja ser um poder concorrente ao governo instituído na república, a Igreja não se conforma ao regime de leis já instituído em uma cidade, justo por possuir essa autoridade nos assuntos seculares. Ao seu conjunto de poderes seculares se acrescentam aqueles de origem espiritual<sup>245</sup>, que são usados conforme a piedade ou iniquidade do vigário de Cristo e contra o qual não há tribunal em que se possa recorrer.

Na opinião do papa, que, em vez de se recusar a atender os florentinos, como fizera antes, tornou-se tão indulgente que ouvia qualquer um que lhe fosse falar de paz (...) Desculpavam-se eles [florentinos] das coisas ocorridas (...) A tais pedidos de desculpas o papa respondeu com palavras cheias de soberba e ira (...) conceder-lhes o perdão que pediam; mas comunicava-lhes que deviam obedecer-lhe e que, caso deixassem de fazê-lo, a liberdade que quase haviam perdido agora seria perdida depois, e com justiça; porque merecem ser livres aqueles cujas obras são boas, e não más; porque a liberdade mal usada ofende a si mesma e aos outros; e ter pouca consideração por Deus e menos ainda pela Igreja não é ofício de homem livre, mas de homem licenciado [*sciolto*], mais inclinado ao mal que o bem. (...) acrescentou que, se os florentinos quisessem gozar dos frutos da benção, deveriam manter armadas, com seu dinheiro, quinze galés durante todo o tempo que o turco estivesse atacando (..) os embaixadores queixaram-se daquele peso, imposto fora do acordo firmado, mas não conseguiram aligeirá-lo em parte alguma por nenhum meio ou favor, por mais que o pedissem. (MAQUIAVEL, 2007b, p.527)

---

245 A excomunhão e o interdito eram os principais instrumentos dos pontífices para subjugar os governantes seculares.

Em um segundo momento, república e pontificado divergem quanto aos objetivos do interesse público, ou aquilo que é conhecido bem comum. A defesa do interesse dos cidadãos e do crescimento de uma cidade deve estar acima dos interesses do pontífice. A única disputa saudável ocorre entre grandes e povo, não entre Igreja e população. E pior para esta última, contra o poder eclesiástico não há como os humores desafogar e o único modo de resolver os conflitos que porventura ocorram é por meios extraordinários<sup>246</sup> ou por se contentar com a submissão ao papa, tarefa impossível para as repúblicas.

A autoridade papal também vai na contramão do governo republicano porque o poder está distribuído apenas entre os membros eclesiásticos, como os bispos, cardeais, padres, entre outros favorecidos que tomam as decisões de modo privado e formam um seleto grupo que detém a autoridade política do estado. Modo este contrário às consultas públicas [*pratiche*]<sup>247</sup>, comum no regime republicano,

Por fim, os maus exemplos da corte romana prejudicam o desenvolvimento moral da cidade, corrompendo os costumes da população. Costumes [*costumi*] este que são de certo modo o indicador da moralidade e da corrupção de uma cidade. Considerando que *costumi* são moldados através da ação da natureza, como no caso de uma cidade localizada num local geograficamente fértil ou infértil; pelas leis, através das sanções e do temor da pena; através da educação [*educazione*], como faz a religião e pelo modo de conduta dos chefes e dos grandes homens; constatamos que a Igreja apenas não exerce influência na escolha do solo, de todos os outros ela interfere direta ou indiretamente. E seu mau exemplo logo acaba com qualquer esperança de uma república satisfatória. Sobre esta questão Maquiavel dá o seu parecer.

E quem quisesse fazer experiência para ver a verdade com mais clareza, precisaria ter poder suficiente para mandar a corte romana, com a autoridade que tem na Itália, estabelecer sede nas terras dos suíços, único povo que hoje vive segundo os costumes antigos tanto no que se refere à religião quanto às ordenações militares: veria que em pouco tempo os maus costumes de tal corte causariam mais desordem naquelas terras do que qualquer outro acontecimento que em qualquer tempo pudesse ali ocorrer (MAQUIAVEL, 2007a, p.56).

246 O conflito entre guelfos e guibelinos é um exemplo.

247 Sobre as *pratiche*, in: BIGNOTTO, 1991, p. 66-74.

Essas foram nossas objeções contra o papado e as limitações do governo pontifício. Agora se levaremos em conta a religião cristã, concluiremos que o julgamento não é muito diferente, pois como visto na seção anterior, a religião moderna está politicamente corrompida, foi interpretada segundo o ócio e não segundo a *virtù*. “É necessária uma renovação” é a opinião muito comum entre os comentadores, mas poucos levam em consideração que a religião cristã reformada ainda assim continua antipolítica. A prova aparece justo no próprio movimento de renovação do cristianismo, promovida por São Francisco e São Domingos:

Por que eles [são Francisco e são Domingos], com a pobreza e com o exemplo da vida de Cristo, levaram-na de volta à mente dos homens, onde já estava extinta: e é por serem tão fortes as suas novas ordenações que a desonestidade dos prelados e dos pontífices religiosos não a arruinam; (MAQUIAVEL, 2007a, p.309)

Deste modo, eles salvaram a religião de ser destruída pela liderança da Igreja. Mas este não foi o único resultado. Os frades cultivavam as virtudes da obediência e da humildade, mesmo em face da tirania de seus chefes.

Vivem ainda na pobreza e têm muito crédito nas confissões dos povos e pregações, dando a entender que é mau falar mal do mal e que é bom viver sob a obediência deles, e, se aqueles cometem erros, que Deus os castigue: e assim aqueles fazem o pior que podem, porque não temem a punição que não veem e na qual não acreditam. (MAQUIAVEL, 2007a, p.309)

Ora, eles acabaram de reafirmar um estilo de vida que os antigos condenavam: a submissão e a tolerância da tirania. A renovação do cristianismo é tão desconcertante politicamente quanto a do cristianismo mal interpretado. A inevitável comparação é que o Cristianismo (renovado ou não) enquanto pilares de uma sociedade que almeja a liberdade é inadmissível. É claro que a mudança ocorrida em Roma antiga para o renascimento da religião foi muito mais pungente:

Foi necessário Roma ser tomada pelos franceses [gauleses], para renascer e, renascendo, ganhar nova vida e nova *virtù* também tomar a observância da religião e da justiça, que lá começavam a macular-se (MAQUIAVEL, 2007a, p.306).

Porém o mesmo destino não parece ser possível ou desejável na Itália, embora ela se encontre “(...) mais escravizada que os persas, mais desorganizada

do que os atenienses, sem chefes, sem ordem, derrotada, espoliada, dilacerada, invadida vitimada por todo tipo de calamidade”. (MAQUIAVEL, 2002, p.270). De fato Maquiavel não defende uma renovação das crenças antigas, mas também não parece muito disposto a defender um cristianismo renovado. A Itália precisa de um ou vários deuses, de religião, mas ela não precisa da cristandade. Se ainda assim for necessário insistir na religião cristã, então seria melhor que fossem focada nos feitos de Moisés e dos grandes homens que a bíblia traz, não na humildade e na abjeção. É preciso ler a bíblia “sensatamente” (MAQUIAVEL, 2007a, p.412), não como os *piagnoni*<sup>248</sup> desejavam. Infelizmente essa solução resolveria apenas a educação da cristandade, ou uma educação cristã para as *virtù*, mas não resolveria o problema do poder temporal dos papas e a autoridade que ele possui junto aos príncipes e repúblicas.

O propósito da divina providência também foi diminuído, o argumento que “razões superiores” governam a Igreja parece mais uma ironia do que uma admissão de sacralidade. Em seu lugar a fortuna, feminina, capaz de seduzir e premiar aqueles que possuem força suficiente para dominá-la. Esta parece muito mais atrativa do que sua contraparte cristã, que promete recompensas celestes pós morte numa vida dedicada a resignação. Não há motivos para negar a grandeza humana, diria Maquiavel. Deus não quer fazer tudo, “para que nosso livre arbítrio não desapareça, acabo concluindo que a fortuna é árbitro de metade de nossas ações” e que ela nos “deixa governar toda ou quase toda a outra metade” (MAQUIAVEL, 2002, p. 263). Além disso, “não se mantém um governo com rosários [*paternostri*] nas mãos” (MAQUIAVEL, 2007b, p.433). Aquele que está no lugar mais alto não deveria curvar-se perante o propósito divino, mas aproveitar com temeridade e ousadia cada ocasião em que fortuna lhe desse a oportunidade de agir. Maquiavel parece acreditar que há algo de divino, uma partícula de luz sobre os homens, mas ela bem poderia ser chamada de *virtù*, de gênio, engenho superior ou outro termo, implicando que o político não deve ficar à espera de novos raios<sup>249</sup> para determinar suas ações.

A necessidade de se interpretar a religião também está na base da crítica do cristianismo promovida nos *Discorsi* II,2. Se Maquiavel defendia que era preciso um cristianismo renovado, com a mesma devoção e confiança dos antigos romanos, foi

---

248 Traduzidos literalmente como “chorões”, eram seguidores e partidários de Savonarola.  
249[*Saetta celeste*]. *Discorsi*, I, 56: Os céus dão sinais que previne os homens.

porque ele queria uma religião que lembrasse os homens do amor da pátria e da liberdade. Para produzir estes efeitos é necessário ao cristianismo se adaptar aos novos tempos, mas como se diz, ele é fundado em antigas tradições. Outra dificuldade é que o movimento de renovação deveria provir daqueles que são os chefes da religião<sup>250</sup>, não dos príncipes, porque aqueles detêm mais autoridade espiritual do que estes. Os príncipes podem extinguir ou favorecer os chefes da religião, seu cultos, mas dificilmente apenas por si reformá-la. E ainda, como admitir que a cristandade deveria submeter-se ao poder temporal em plena época em que viveu Maquiavel<sup>251</sup>?

em nosso tempo existe apenas uma província em que se possa dizer que há cidades livres, nos tempos antigos todas as províncias tinham povos totalmente livres (...) e isso se deve a diversidade que há entre a nossa religião e a antiga (MAQUIAVEL, 2007a, p.186),

Fruto da impossibilidade política de unir república e cristandade efetivamente. Submissão, apatia, passividade são qualidades efetivamente desejadas por governantes de reinos, pois assim o seu governo torna-se mais seguro. Por isso é também importante aos príncipes e tiranos parecer ser religioso.

Mais uma vez nos vemos confrontados com um mundo que é guiado pelas veredas da *virtù* e da fortuna, não da justiça. Segundo Pocock, “as implicações do *vivere civile* estão se tornando pagã, secular e localizado no tempo; ele é mais próprio de um mundo onde não há religião mas augúrios e nenhum valor que transcenda esta vida” (POCOCK, 2003, p.214). Portanto, o estado deve cuidar que seus cidadãos sejam ativos tanto politicamente e militarmente.

A nosso ver o problema do cristianismo não parece ser de ordem militar, embora este seja um problema grave, um bom comandante poderia superar este entrave, afinal as cruzadas provam que basta um “herege” para que o uso da violência se justifique. Maquiavel não ignora que, doutrinariamente, o cristianismo desaprova os males da guerra, o amor à violência, a crueldade vingativa, os ódios inextinguíveis, a resistência obstinada dos vencidos e a brutalidade dos vencedores. Contudo, é isso que Maquiavel não aceita, o cristianismo condena essas práticas

---

250 Assim foram Lutero, Calvino e outros reformadores.

251 Será necessário pelo 400 anos para concluir esse feito com a dominação de Roma pelo rei Vitor Emanuel II em 1871, que se estendeu até às vésperas da 2ª guerra mundial com Mussolini em 1929 com o tratado de São João de Latrão.

não porque são más em si mesmas, e sim porque revela a vinculação, o apego apaixonado a este mundo. Quando a crueldade é praticada sob o pretexto da salvação da alma, ela não só é justificada, como é até recomendada.

Assim, quando Maquiavel diz que as repúblicas cristãs seriam mais felizes se agissem de acordo com seu criador, interpretamos que o desejo maquiaveliano era de uma religião que favorecesse o tecido social, o amor da pátria, da liberdade e ao próximo (no sentido de igualdade civil, não de amor universal ou como afetividade) e que temesse a Deus, chave de toda religião.

Como um analista da religião, Maquiavel manteve uma espécie de ponto de vista arquimediano, externo aos membros do “universo religioso” sejam eles pagão ou cristão. Sua inclinação e convicção colocou Maquiavel em um universo político, e esta perspectiva o levou a questionar e atacar diferentes fontes comuns aos eclesiásticos, cujo comprometimento último era mais para a Igreja e com a salvação. A perspectiva utilitarista maquiaveliana o distingue de outro tipo: aquele que trata a religião como uma qualidade universal e auto justificada, um fim em si mesmo, como diriam os platonistas florentinos, Erasmo e depois Jean Bodin. Para Maquiavel, o sagrado, o soteriológico<sup>252</sup>, foi reduzida ao social; ou, talvez mais exatamente, o universo político tornou-se para ele o portador de seus próprios valores finais. (PREUS, 1979, p.189)

E como palavra final, Maquiavel ensina que os *costumi* (e por consequência a educação) são reflexos da religião vigente. Este reconhecimento da importância da religião traz um resultado para além da prática política. Ele sugere que quem desejar entender qualquer comunidade deve antes buscar compreender sua religião.

---

252Parte da teologia que trata da salvação do homem.

## 5. BIBLIOGRAFIA

- MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. São Paulo: Ediouro, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Arte da Guerra**. São Paulo: Martins Fontes, 2006
- \_\_\_\_\_. **Discurso sobre as formas de governo de Florença**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. São Paulo: Martins Fontes, 2007a.
- \_\_\_\_\_. **História de Florença**. São Paulo: Martins Fontes, 2007b.
- \_\_\_\_\_. **A Mandrágora**. São Paulo: Peixoto Neto, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Retrato das coisas da Alemanha in: Cadernos Pet de Filosofia**. Tradução Gabriel Pancera. 2007c.
- MACHIAVELLI, Niccolò. **Il Principe**. Itália: SANSONI, 1967
- ADVERSE, Helton. **Maquiavel** in AVRITZER, Leonardo [et al.]. **Corrupção: ensaios e críticas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008
- \_\_\_\_\_. **Maquiavel, a república e o desejo de liberdade**, Trans/Form/Ação, São Paulo, 30(2): 33-52, 2007
- AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. **A Cidade de Deus**, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- AMES, José Luiz. In: **KRITERION**, Belo Horizonte, nº 113, Jun/2006, p. 51-72.
- \_\_\_\_\_. In: **TEMAS & MATIZES**, Cascavel, nº 06, 2º Semestre/2004, p. 11-16.
- \_\_\_\_\_. **Lei e Estado no pensamento de Niccolò Machiavelli**. In: PEREZ, Daniel Omar (org). **Ensaio de ética e política**. Cascavel: EDUNIOESTE, 2002.
- \_\_\_\_\_. **A lógica da ação política. Tese**. Campinas: 2000
- ARANOVICH, Patrícia. **Glossário**. In: MAQUIAVEL, 2007b.
- ARISTÓTELES, **Política**, São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BEINER, Ronald. **Machiavelli, Hobbes and Rousseau on civil religion**. EUA: Indiana, 1993.
- BERLIN, Isaiah. **A originalidade de Maquiavel**. In: MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. São Paulo: Ediouro, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Quatro ensaios sobre Liberdade**. Brasília: UNB, 1981.
- BIGNOTTO, Newton. **As fronteiras da ética** in: NOVAES, Adauto (org). **Ética**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Humanismo cívico hoje** in: BIGNOTTO, Newton (org). **Pensar a república**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000
- \_\_\_\_\_. **Maquiavel e o novo continente da política** in: NOVAES, Adauto(org) **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998
- \_\_\_\_\_. **Maquiavel republicano**. São Paulo: Loyola. 1991
- \_\_\_\_\_. **Republicanism** in AVRITZER, Leonardo [et al.]. **Corrupção: ensaios e críticas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008
- BURCKHARDT, Jacob. **A cultura do Renascimento na Itália: Um ensaio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009
- COLISH, Marcia L. **Cicero's De Officiis and Machiavelli's Prince**. EUA: Birghan 1978
- \_\_\_\_\_. **The Idea of Liberty in Machiavelli**. EUA, Pennsylvania, 1971.
- \_\_\_\_\_. **Republicanism, Religion, and Machiavelli's Savonarola Moment**. EUA, Pennsylvania, 1999.

- DE GRAZIA, Sebastian. **Maquiavel no inferno**. São Paulo: Cia das Letras, 1993.
- DE SANCTIS, Francesco. **Ensaio Críticos**. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.
- FEMIA, Joseph V. **Machiavellirevisited**. Cardiff: University of Wales Press, 2004
- FIELD, Arthur. **Leonardo Bruni, Florentine Traitor? Bruni, the Medici, and an Aretine Conspiracy of 1437**. *Renaissance Quarterly*, Vol. 51, No. 4, pp. 1109-1150, EUA: The University of Chicago Press, 1998
- FIORI, Silvia. **Niccolò Machiavelli : an annotated bibliography of modern criticism and scholarship**. EUA: New York, 1990
- FONTANA, BENEDETO. **Love of Country and Love of God: The Political Uses of Religion in Machiavelli**. EUA: Pennsylvannia, 1999
- GAILLE-NIKODIMOV, Marie. **Conflit civil et liberté: la politiquemachiavéllienne entre histoire et médecine**. Paris: Honoré Champion, 2004.
- GUICCIARDINI, FRANCESCO, **Opere**, a cura di Roberto PalmarocchiLaterza, Bari 1933
- KING, ROSS. **Machiavelli: Philosopher of Power**. EUA: Harpercollins, 2007
- KORVELA, Paul-Erik. **Machiavelli'sReformation**. Tese.Finlândia, 2006
- LARIVAILLE, Paul. **A Itália no Tempo de Maquiavel**. São Paulo. Companhia das Letras, 1988.
- LEFORT, Claude. **As formas da história**. São Paulo. Ed. Brasiliense
- LEFORT, Claude. **Le Travail de L'Oeuvre: Machiaveli**. Paris: Gallimard, 1972.
- MARTINS, José Antônio. **Os fundamentos da república e sua corrupção nos discursos de Maquiavel**. Tese. São Paulo, usp. 2007.
- NADEAU, Cristhian. **Machiavel: Domination et liberté politique** in: *Philosophiques* 30/2 – Automne 2003, p. 321-351 Canada: Société de philosophie du Québec
- NAJEMY, John. **The Cambridge Companion to Machiavelli**. 2010. EUA: Cornell University
- \_\_\_\_\_. **Papirius and the Chickens, or Machiavelli on the Necessity of Interpreting Religion**. EUA, Pennsylvania, 1999.
- NEDERMAN, Cary J. **Amazing Grace: Fortune, God, and Free Will in Machiavelli's Thought**. EUA: Pennsylvannia, 1999.
- PETTIT, Philip. **Republicanism: A theory of freedom and government**, EUA: Oxford, 1997
- PLATÃO, **República**, São Paulo: Abril Cultural, 1978
- POCOCK, J.G.A. **The Machiavellian Moment**.EUA: Princeton University Press, 2003.
- POCOCK, J.G.A. **Virtude, direitos e maneiras**. São Paulo: Edusp, 2003
- PREUS, Samuel. **Machiavelli's Functional Analysis of Religion: Context and Object**. EUA:Pennsylvannia, 1979
- RAHE, Paul (org.). **Machiavelli's Liberal Republican Legacy**. EUA: Cambridge University Press,2005
- RIBEIRO, Renato Janine. **Maquiavel era maquiavélico?** In: Estado de São Paulo. 01/07/2007. p. n/a.
- RIDOLFI, Roberto. **Biografia de Maquiavel**. São Paulo. Musa Editora, 2003.
- SAVONAROLA, Jeronimo. **Tratado sobre o regime e o governo da cidade de florença**. Petrópolis. Editora Vozes. 1991
- SENEILLART, Michel. **As artes de governar**. São Paulo. Editora 34, 2006a
- SENEILLART, Michel. **La crise de l'idée de concorde chez Machiavel**. Disponível em: <http://web.archive.org/web/20010121144900/www.ens-fcl.fr/sections/philo/section/agreg/mach/concord/concord2.htm> (ACESSO EM: 15/04/2010)



SKINNER, Quentin. **Fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

VIROLI, MAURIZIO. **Machiavelli's God**. EUA: Princeton University. 2005.

VIROLI, MAURIZIO. WEINSTOCK, Daniel. NADEAU, Christian. **Republicanism: history, theory and practice**. London: Frank Cass Publishers, 2004

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

Por decisão do Colegiado do Programa o aluno deverá atender as solicitações da banca, quando houver, e anexar este ao final da dissertação como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste momento estará representando a Banca Examinadora.

Curitiba, 15 de fevereiro de 2013

Prof. Doutor Luiz Sérgio Repa Assinatura:

